This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

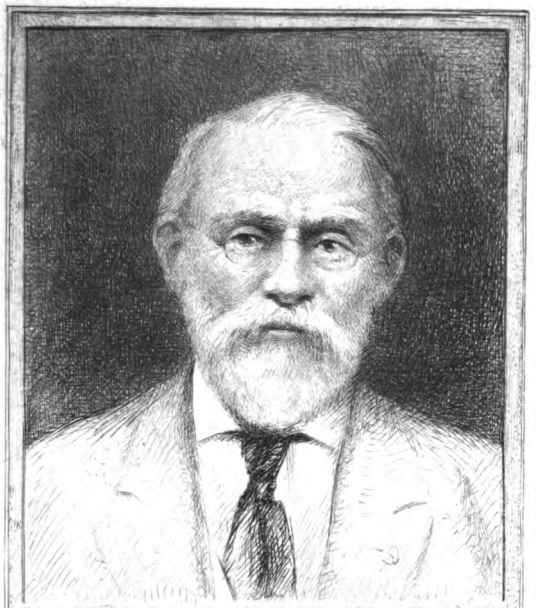
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

858
D20
D49
V.9

B 1,517,485

Digitized by Google



SILAS WRIGHT DUNNING
BEQUEST
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY

Digitized by Google

10-

Digitized by Google

Digitized by Google

DEUTSCHES
DANTE-JAHRBUCH

NEUNTER BAND

HERAUSGEGEBEN VON
HUGO DAFFNER

WEIMAR 1925
VERLAG DER DEUTSCHEN DANTE-GESELLSCHAFT
IN KOMMISSION BEI R. WAGNER SOHN IN WEIMAR

Digitized by Google

858
D20
D49
v.9

Weimar — Druck von R. Wagner Sohn

Digitized by Google

T2 4-1899

VORWORT

Wenn sich das heurige Jahrbuch nicht in solch stattlichem Umfange bietet wie das vorige, so ist das von verschiedenen Umständen verursacht. Einmal lasten natürlich, wie überall, so auch auf uns die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Zeit; dann war vorgesehen, diesmal die allumfassende deutsche Dantebibliographie zu bringen, eine Riesenarbeit, die der Bearbeiter bis zur Drucklegung des Buches noch nicht bewältigen konnte, sodaß sie nun also im nächsten Band erscheinen wird. Diese Verlegung hat die Möglichkeit gegeben, die im vorigen Jahrbuch begonnene Bibliographie der Proben deutscher Übersetzungskunst weiter und wie versprochen gewissermaßen bis heute zu Ende zu führen. Einige neue Übersetzungen der Francesca-Stelle haben sich gefunden; über Leistungen von Komödie-Übersetzern, die diese Stelle umgingen, unterrichten vierundzwanzig Proben aus anderen Teilen des Göttlichen Gedichts. An die Übersetzung des berühmten fünfzehnten Sonetts aus dem sechsundzwanzigsten Kapitel des Neuen Lebens haben sich mehr als dreißig Nachdichter gemacht, und wer nicht dieses Sonett, sondern ein anderes übertrug, ist ebenfalls mit einer Probe vertreten. So gibt die hier gebotene Zusammenstellung von Nachdichtungsproben im Verein mit der im vorigen Bande gebrachten Francesca-Stelle einen ziemlich lückenlosen Überblick über das, was deutsche Übersetzungskunst von ihren Anfängen an bis jetzt für Dante geleistet hat.

Ich wiederhole die bereits im vorigen Jahre ausgesprochene Bitte an alle Dante-Übersetzer, mich von ihren neuen Arbeiten zu unterrichten und mir Proben zur weiteren Ergänzung dieser Übersetzungsbibliographie zukommen zu lassen.

Weiterhin freut es mich sehr, diesmal nicht nur Proben älterer und neuerer deutscher Übersetzungskunst bieten zu können, sondern durch die hochherzige Zuwendung des Herrn L. Zuckermandel-Berlin in der Lage zu sein, unseren Mitgliedern seine bedeutsame jüngste Übersetzung von Dantes Hölle, die gerade die Presse verläßt, als Gruß zum Fest überreichen zu können.

Berlin-Friedenau, 3. Dezember 1925
Rubensstraße 23

Hugo Daffner

Digitized by Google

INHALT

Seite

Vorwort III

Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante. Von *Martin Grabmann* 1

Die drei Tiere. Von *Ferdinand Koenen* 36

Einige Anmerkungen zum fünften Gesang der Hölle. Von *Ferdinand Koenen* 44

Galeotto in einem frühen Schweizer Roman. Von *Hugo Daffner* 56

Fichte als Dante-Übersetzer. Von *Hugo Daffner* 61

Über die Wesensähnlichkeit zwischen Beatrice und der »Donna gentile« nach Dantes Vita nova und Convivio. Von *Friedrich Beck* 68

Erlebnis und Allegorie in Dantes Commedia (Schluß). Von *Engelbert Krebs* 98

Bücherschau. Von *Hugo Daffner* 104

Zur deutschen Dante-Bibliographie (Fortsetzung). Von *Hugo Daffner* 121

III. Weitere Übersetzungen der Verse 97—142 des fünften Höllengesanges 122

IV. Proben von Komödie-Übersetzern, die den fünften Höllengesang nicht nachgedichtet haben 126

V. Die Übersetzungen des 15. Sonetts (26. Kap.) aus dem Neuen Leben 142

VI. Übersetzungen anderer Sonette von Nachdichtern, die das 15. Sonett nicht übertragen haben 154

Verzeichnis der erwähnten Stellen aus Dantes Komödie . 158

Personennamen 159

Digitized by Google

DIE WEGE VON THOMAS VON AQUIN ZU DANTE

FRA REMIGIO DE' GIROLAMI O. Pr.

Festvortrag, gehalten bei der Hauptversammlung der Neuen Deutschen Dante-Gesellschaft am 21. September 1924

von

UNIVERSITÄTSPROFESSOR DR. MARTIN GRABMANN

Die Frage nach den Quellen Dantes, nach dem Zusammenhang seiner Gedankenwelt vor allem mit der Philosophie und Theologie des 13. Jahrhunderts ist in deutschen Landen zuerst durch Philalethes (König Johann von Sachsen) gründlich und ernsthaft in Angriff genommen worden, der in einer Zeit, da Kenntnis und Verständnis der Scholastik bei uns erst in den Anfängen war, die Beziehungen der göttlichen Komödie zu Thomas von Aquin, besonders zur thomistischen Psychologie beleuchtete. Um dieselbe Zeit hat in Frankreich F. A. Ozanam Dante in seiner Beziehung zur katholischen Philosophie des 13. Jahrhunderts betrachtet und in Bonaventura und Thomas die großen philosophischen und theologischen Inspiratoren des Dichters gesehen[1]). Er hat dabei allerdings manches dem seraphischen Lehrer, so das Hugo von Straßburg zugehörige »Compendium theologicae veritatis« zugeteilt, was nicht sein Werk ist. Es lag in Zeiten, da man die gewaltige Differenzierung im scholastischen Denken noch nicht geschichtlich erkannt und so Thomas als Typus einer als im wesentlichen gleichartig und einförmig aufgefaßten Scholastik galt, nahe, daß man von vornherein in den Schriften des Aquinaten die philosophische und theologische Hauptquelle Dantes sah. Im Jahre 1869 hat Francesco Palermo in einer Studie in dieser Richtung die Verbindungslinien gezogen[2]). Auch der als Kunsthistoriker bekannte Dominikaner Vincenz o Marchese hat den Satz ausgesprochen, daß die theologische Summa des hl. Thomas und die göttliche Komödie unter

[1]) F. A. Ozanam, Dante und die katholische Philosophie des 13. Jahrhunderts. (Deutsche Übersetzung.) Münster 1858.

[2]) Fr. Palermo, San Tommaso, Aristotele e Dante. Firenze 1869.

Digitized by Google

verschiedener Form ein und dasselbe Buch sei.[1]) Das in den letzten Jahrzehnten einsetzende und seither mächtig anwachsende quellenmäßige Studium der Philosophie und Theologie des Mittelalters hat im Antlitz auch der Hochscholastik eine Fülle neuer Züge festgestellt, eine reiche Verschiedenheit und vielfache Gegensätzlichkeit in der scholastischen Gedankenwelt aufgezeigt. Dadurch sind auch Anklänge an nichtthomistische scholastische Richtungen bei Dante ins wissenschaftliche Bewußtsein getreten und ist dadurch auch die Frage nach den philosophischen und theologischen Vorlagen und Quellen unseres Dichters schwieriger und verwickelter geworden.

Die tiefere Durchforschung der franziskanischen Bewegung und besonders auch der franziskanischen Scholastik und Mystik hat dazu geführt, daß man die Einwirkung Bonaventuras auf Dante wieder kräftiger unterstrichen hat. Ranzoni und Jallonghi haben hier Untersuchungen angestellt. Letzterer stellt die Beeinflussung durch den franziskanischen Mystizismus über die thomistische Wirkung auf Dante[2]). Jallonghi hat unlängst auch in der neuen Zeitschrift Frate Francesco[3]), dem offiziellen Organ des vorbereitenden Komitees zur Feier des 700jährigen Todestages des hl. Franziskus, nachgewiesen, daß Dante im Konvent von S. Croce, der in der Nähe seines Elternhauses gelegen ist, den ersten Unterricht in den Sprachen erhielt und dort franziskanischen Geist, wie er aus den Fioretti und Franziskuslegenden der ersten Zeit und aus Bonaventuras »Itinerarium mentis in Deum« uns entgegenweht, eingeatmet hat. Jallonghi geht auch in dieser neuesten Arbeit den Einflüssen der Theologie Bonaventuras auf

[1]) V. Marchese, O. Pr., Delle benemerenze di S. Tommaso d'Aquino verso le arti belle. Genove 1874.

[2]) Ranzoni, La concezione artistica della Divina Commedia e le opere di S. Bonaventura. Monza 1900.

Jallonghi, S. Bonaventura e Dante. VI. Centenario Dantesco 1918, 92 fg.; 1919, 10, 90.

E. di Bisogno, S. Bonaventura e Dante. Milano 1899.

[3]) Jallonghi, I Domenicani e i Francescani nella Divina Commedia. Frate Francesco I (1924), 46—54. Jallonghi bemerkt S. 46: *Non senza ragione l'ordine dei Predicatori vede riflesso nella trilogia dantesca lo spirito ed il pensiero delle proprie scuole ed ha apprezziato con la spontanea simpathia d' una paternita intellettuale innegabile il poeta discepulo di S. Tommaso.*«

Digitized by Google

Dante näher nach, ohne indessen den Aquinaten auszuschalten; er erkennt in Bonaventura und Thomas die eigentlichen Architekten der göttlichen Komödie. In S. Croce zu Florenz war 1286 der bekannte Franziskanertheologe Petrus Johannis Olivi als Professor tätig, dessen Lehre vom Verhältnis zwischen Seele und Leib bekanntlich später durch das Konzil von Vienne verurteilt wurde. P. Domenico Palmieri S. J. hat in seinem Kommentar zur göttlichen Komödie nachweisen wollen, daß Dante in seiner Auffassung vom Ursprung der Seele durch diesen merkwürdigen Denker beeinflußt ist. Man wird eine solche Beeinflussung jetzt, da durch die prächtige Edition P. Jansens S. J. die Werke Olivis uns zugänglich werden, ablehnen müssen.

Man hat in neuerer und neuester Zeit über Beziehungen Dantes zu verschiedenen anderen mittelalterlichen Denkern Untersuchungen angestellt. R. Murari untersuchte die Beziehungen Dantes zu Boethius[1]). Nach Anzalone und Amaducci ist das opusculum 32 des Petrus Damiani eine Quelle Dantes[2]). M. da Carbonara hat Dante und Petrus Lombardus zusammengestellt[3]). G. Boffito verdanken wir eine Studie über Dante und Hugo von Straßburg, dessen weitverbreitetes »Compendium theologicae veritatis« auf den Dichter nicht ohne Einfluß geblieben zu sein scheint[4]). Mehrfach wurde auch auf den liber de causis als eine Quelle Dantes hingewiesen[5]). K. Michalski[6]), der den Aufbau der göttlichen Komödie unter den Gesichtspunkten der Erlösung (Reinigung), Erleuchtung und Einigung betrachtet, hat Dante mit der Mystik Richards von St. Viktor in Zusammenhang gebracht. Nichts mit einer historischen Quellenanalyse hat der

[1]) R. Murari, Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche. Bologna 1905. Vgl. auch die ältere Schrift G. A. L. Bauer, Boethius und Dante. Leipzig 1873.

[2]) E. Anzalone, Dante e Pier Damiani, Acireal 1903.
Amaducci, L'opusculo XXXII di S. Pier Damiano fonte diretta della Divina Commedia. Il giornale dantesco 1911, 23 et 41.

[3]) M. da Carbonara, Dante e Pier Lombardo, Citta di Castello 1899.

[4]) G. Boffito, Dante e Ugo di Strassburgo. Atti della R. Academia della scienze di Torino, Classe di scienze morale, stor. et filos. 39 (1903 bis 1904), 285—393.

[5]) C. Sauter, Dante und der liber de causis, Historisch-politische Blätter 147 (1911), 81—91; 161—169.

[6]) K. Michalski, Mistyka i Scholastyka un Dantago, Krakow 1921.

Digitized by Google

Versuch Zoppis[1]) zu tun, Dantes Psychologie der Philosophie Rosminis anzugleichen.

Auch das Verhältnis der Danteschen Dichtung zu orientalischen Quellen ist in letzter Zeit Gegenstand der Forschung gewesen, zuerst in einer kleineren Schrift von Blochet, dann in dem großen Werke des bekannten spanischen Arabisten Miguel Asin Palacios: »La escatologia musulmana en la Divina Comedia« (Madrid 1919), von dem der Groninger Romanist Salverda de Grave schreibt: »Seit Jahren ist über Dante kein Buch von solcher Bedeutung geschrieben worden.« Dieser spanische Forscher hat bekanntlich eine weitgehende Abhängigkeit der göttlichen Komödie von der mohammedanischen Mystik behauptet und dabei vor allem auf Übereinstimmungen zwischen den Legenden von den mohammedanischen Jenseitsreisen und Dantes Dichtung und auch auf die geographische Ausmalung des Jenseits hingewiesen. Die Resultate von Asin Palacios sind keineswegs unbestritten geblieben. Namentlich hat G. Gabrielli sich mit ihm auseinandergesetzt. Ein schwieriges Problem bleibt hier immer die Frage, wie Dante mit diesen arabischen Quellen bekannt geworden ist. Mandonnet meint, daß der Dominikaner Ricoldo da Monte-Croce, der zu Dantes Zeiten im Dominikanerkloster S. Maria Novella in Florenz lebte und ein Werk über den Koran verfaßt hat, der Vermittler gewesen sein kann[2]).

In neuester Zeit hat man auch die Beziehungen zwischen Dante und Albertus Magnus scharf ins Auge gefaßt und den

[1]) G. B. Zoppi, Psicologia dantesca. Rivista Rosminiana 1906—1909.

[2]) Vgl. die ausführlichen und lehrreichen Besprechungen des Werkes von Asin Palacios in den Analecta Bollandiana XXXIX (1921), 408—412 (von P. Peeters S. J.). — G. Gabrieli, Intorno alle fonti Orientale della Divina Commedia, Roma 1919. Vgl. auch Gabrieli, Dante e Islam, Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante, per cura della Rivista di Filosofia neoscolastica etc. Milano 1921, 97—140. — P. Mandonnet, Theologus Dantes. Bulletin de jubilé 1921/22, 395—527. Vgl. im gleichen Jubiläumsheft die Abhandlung von P. Mandonnet: Dante et le voyage de Mahomet, wo bemerkt ist: »*Je suis à peu pres persuadé, que Dante a connu la légende du voyage de Mahomet, non par les intermédiaires possibles proposés par M. Asin, mais par Ricoldo di Monte-Croce.*« — Vgl. auch Mandonnet, La »ruine« des Dantologues. Revue des sciences philosophiques et theologiques XI (1922) 604 fg.

Digitized by Google

Einfluß des großen deutschen Philosophen und Naturforschers auf unseren Dichter über die thomistische Einwirkung gestellt. Vor allem hat Alfred Bassermann in seiner Übersetzung der göttlichen Komödie sowohl in den Fußnoten wie auch in den Anhängen eine Fülle von Zitaten aus den Schriften Alberts angeführt und dadurch Albert als die scholastische Hauptquelle Dantes erscheinen lassen. Ziemlich oft zitiert er auch das »Compendium theologicae veritatis« als Werk Alberts, das doch ohne Zweifel Hugo Ripelin von Straßburg zum Verfasser hat. Ich möchte keineswegs bestreiten, daß Dante Albert gekannt hat und von ihm beeinflußt wurde — dafür zeugen auch die Albertus-Zitate im Convivio —, aber ich möchte doch trotz alledem diesen Einfluß nicht so betonen, wie das Bassermann getan hat, und möchte vor allem darauf hinweisen, daß die von Bassermann angezogenen Parallelen aus Albert vielfach gedankliches Gemeingut der damaligen Scholastik darstellen und sich ebensogut durch Zitate aus Bonaventura, Thomas, Petrus von Tarantasia, Aegidius von Rom usw. ersetzen ließen. Ich will noch bemerken, daß die Schriften Alberts zur Zeit Dantes in Italien schon sehr verbreitet und bekannt waren. Ich habe in der vatikanischen Bibliothek eine 1272 geschriebene theologische Summe in Dialogform des Dominikaners Johannes Balbi von Genua, dessen lexikalisches Catholicon Dante gekannt hat, entdeckt[1]). In diesem Werk, das den Titel: »Dialogus animae et spiritus« hat, ist außer Thomas Albertus Magnus im weiten Umfange und auch in wörtlichen Entlehnungen benützt. Sehr viel Aufsehen hat Bruno Nardis Schrift über Siger von Brabant in der göttlichen Komödie und die Quellen der Philosophie Dantes erregt[2]). Nardi lehnt die

[1]) A. Bassermann, Dantes Hölle, Fegeberg, Paradies. 1891, 1909, 1921. Über das Verhältnis von Dante und Albertus Magnus vgl. auch Paget Toynbee, Ricerche e note Dantesche, trad. dall' inglese con aggiunte dell' autore. Bibliotheca Storico-critica della letteratura dantesca. Bologna 1899. — Vgl. M. Grabmann, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo. Rivista di filosofia neoscolastica XV (1923) 127—131.

[2]) Br. Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante. Spianate 1912. (Rivista di Filosofia neoscolastica 1911 u. 1912.) Vgl. dazu Cl. Bäumker, Deutsche Literaturzeitung 1913, 2757—2762.

Digitized by Google

Behauptung, daß Dante Thomist gewesen sei, als eine aus der Zeit, in der man die Scholastik noch weniger kannte, stammende Legende ab, sieht in der Kosmogonie und Psychologie einen entschiedenen Gegensatz zwischen Dante und Thomas und vertritt die Anschauung, daß der Dichter den Averroismus des Siger von Brabant gleich anderen Elementen in sein eklektisches System, das buntfarbig wie Giottos Campanile ist, eingebaut hat. Das Verhältnis Dantes zu Siger von Brabant und dem Pariser lateinischen Averroismus wird man jetzt an der Hand neuen Materials beurteilen können, nachdem ich im Clm. 9559 umfangreiche und selbständige Quästionen Sigers von Brabant zu einem großen Teil der aristotelischen Schriften entdeckt habe[1]). Ich kann schon auf Grund meiner bisherigen Untersuchung dieser neuaufgefundenen Werke Sigers, welche die bisher bekannten und von Mandonnet edierten Schriften dieses Pariser Averroisten etwa um das 12—14fache an Umfang übertreffen, keineswegs der von Nardi vertretenen Anschauung zustimmen. In einer späteren Studie hat Bruno Nardi auch mit Beziehungen Dantes zu dem bekannten Philosophen, Astrologen und Mediziner Pietro d'Albano sich befaßt, dem er auch früher schon eine interessante Studie gewidmet hatte[2]). Auch Ferrari, dem wir eine eingehende Biographie Pietro d'Abanos verdanken, hat sein Augenmerk dessen Beziehungen zu Dante zugewendet[3]). Es legt sich nun von selbst die Frage vor zur Beantwortung: Kann man jetzt, nachdem von so vielen Forschern der Einfluß des hl. Thomas auf Dante so eingeschränkt und abgeschwächt wird und dafür neue Quellen, welche das philosophische und theologische Denken des Dichters gespeist und befruchtet haben, namhaft gemacht

[1]) M. Grabmann, Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1924, 2. Abhandlung. München 1924. — M. Grabmann, Neuaufgefundene Quästionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles. Miscellanea Fr. Cardinale Ehrle. Roma 1924 I, 103—147.

[2]) Br. Nardi, Dante e Pietro d'Abano. Estratto dal »Nuovo Giornale Dantesco« Anno IV, quaderno I—II. Firenze 1920. — Br. Nardi, La teoria dell' anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano. Rivista di filosofia neoscolastica 1912.

[3]) Ferrari, I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano. Genova 1900.

Digitized by Google

werden, noch von einem Thomismus Dantes reden oder müssen wir der Ansicht M. Baumgartners zustimmen, daß von einem bestimmenden Einfluß des größten unter den Scholastikern auf Dantes Philosophie keine Rede sein könne? [1])

Es ist in neuerer und neuester Zeit trotz alledem immer und immer wieder der maßgebende Einfluß der thomistischen Gedankenwelt auf Dante behauptet und verteidigt worden. Von neueren Vertretern der thomistischen Philosophie und Theologie haben Cornoldi [2]) und besonders der Dominikaner J. J. Berthier in seinem großen, leider unvollendet gebliebenen Kommentar zur göttlichen Komödie den Thomismus Dantes verfochten [3]). Nach Berthier ist die ganze Philosophie und Theologie Dantes ein Reflex der Lehre des Aquinaten. Berthier bringt denn auch in den Fußnoten seines Kommentars eine Überfülle von Thomaszitaten. Berthiers Ordensgenosse Mandonnet ist in einer tiefeindringenden Studie: »Theologus Dantes« [4]) gleichfalls zum Ergebnis gekommen, daß Thomas von Aquin *le guide ordinaire de Dante* gewesen. Der wahre Sinn der Danteschen Schriften ist der allegorische. Beatrice ist eine Fiktion. Dantes erste Liebe galt der Theologie und der übernatürlichen Welt. Die ganze Natur und Anlage der göttlichen Komödie ist theologisch, thomistisch. Es lassen sich die spezifisch thomistischen Lehren bei Dante finden. Ein begeisterter und sachkundiger Anwalt von Dantes Thomismus ist ein dritter Dominikaner M. Cordovani, der in mehreren Abhandlungen die thomistische Richtung in Dantes Schriften beleuchtet hat [5]).

---

[1]) M. Baumgartner, Dantes Stellung zur Philosophie. Vereinsheft der Görresgesellschaft über Dante. Cöln 1921, 69.

[2]) J. M. Cornoldi, La filosofia scolastica di S. Tommaso e di Dante, 8a ed. Roma 1889.

[3]) J. J. Berthier, La Divina Commedia di Dante con commenti secondo la scolastica. Friburgo 1892. Auf S. XXXIX bemerkt Berthier: *»Ma ben si può dire, che tutta la Teologia e la Filosofia di Dante altro non sono che un raggio della dottrina dell' Aquinate; e proprio il caso di dire che l'Alighieri, quanto può, segne l'Angelico, come il maestro fa il discente.«*

[4]) Mandonnet, a. a. O.

[5]) M. Cordovani, S. Tommaso e Dante, Divus Thomas 1921, 190 fg. — M. Cordovani, L'attualità di S. Tommaso d'Aquino, Milano 1924, 87—121.

Digitized by Google

In Deutschland hat E. Krebs den thomistischen Einfluß auf Dante in Psychologie, Erkenntnislehre und auf weiten Gebieten der Theologie anerkannt, aber in anderen Fragen auch den neuplatonischen Einschlag kräftig hervorgehoben[1]).

Auch außerhalb der katholischen Philosophen- und Theologenkreise ist gerade in neuerer und neuester Zeit der Thomismus Dantes wieder unterstrichen worden. Ich erinnere an Wicksteeds Buch über Dante und Thomas[2]). Ein anderer englischer Forscher Edmond G. Gardner hat in seinem Werke über den Mystizismus Dantes die vorherrschende und maßgebende Stellung des thomistischen Systems in der göttlichen Komödie kräftig unterstrichen[3]). Tocco, der bekannte Forscher auf franziskanischem Gebiete, spricht sich für eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Thomas und Dante in den philosophischen Fragen aus[4]). Auch für Gentile ist Thomas der *maestro di Dante*[5]). K. Voßler hat in seinem Dantewerk, dessen Neubearbeitung wir mit Spannung entgegensehen, ausführliche Exkurse über Psychologie, Ethik, Dialektik und Kunstlehre des hl. Thomas eingefügt und hat sich auch die Frage vorgelegt, ob und wieweit die franziskanische Mystik für Dantes Weltanschauung bestimmend gewesen ist. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist dieses[6]): »Die franziskanische Mystik hat unserem Dichter zwar eine Fülle von Stimmungen und Darstellungsmitteln, aber keinen systematisch wesentlichen Gedanken, geliefert. Soweit der Mystizismus zum System gehörte, war er bereits von Thomas aufgenommen und eingegliedert worden. Da es nun aber Philosophie überhaupt

[1]) E. Krebs, Dante als Philosoph und Theologe. Abhandlung in der Vereinsschrift der Görresgesellschaft über Dante. Köln 1921, 27—48. — Vgl. auch Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, 3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1913, 35—39. —

[2]) Ph. H. Wicksteed, Dante and Aquinas. London 1913.

[3]) E. G. Gardner, Dante and the Mystics. A Study of the Mystical Aspect of the Divina Commedia and its Relations with some of its Mediaeval Sources. London 1913.

[4]) F. Tocco, Bolletino della Società dantesca 1899, 157: »*Dante nella maggiore parte delle questioni filosofiche e d'accordo con san Tommaso.*«

[5]) *Gentile*, I problemi della scolastica e il pensiero moderno. Bari 1913, 22.

[6]) K. Voßler, Die göttliche Komödie. 2. Aufl. Heidelberg 1925. I, 162.

Digitized by Google

nur als System, d. h. als logische Ordnung, gibt, so ist die Philosophie unseres Dichters keine andere als diejenige des hl. Thomas.«

Auf die Beziehungen zwischen Dantes Monarchia und der thomistischen Staatslehre hat Sebastian Vento nachdrücklich hingewiesen[1]). Um die Frage, aus welchen Quellen Dantes philosophische und theologische Weltanschauung geflossen und speziell in welchem Umfange er aus der Gedankenwelt des hl. Thomas geschöpft hat, methodisch in Angriff zu nehmen und der Lösung entgegenzuführen, wird man vor allem zwischen dem, was Cl. Baeumker das »Gemeingut der Scholastik« und M. de Wulf »*La synthese scolastique*« nennen, und zwischen den Einzellehren der einzelnen Scholastiker, speziell auch des Aquinaten unterscheiden müssen. Wenn man die gemeinsamen Grundlehren und Grundüberzeugungen der Hochscholastik ins Auge faßt, wird man naturgemäß bei Dante gedankliche Verwandtschaft mit den verschiedensten Scholastikern, je nachdem man sie zum Vergleich heranzieht, feststellen können.

Weiterhin wird man speziell, wenn es sich um die Feststellung seiner Abhängigkeit von Thomas von Aquin handelt, auf einzelne Fragen genau eingehen müssen und dabei besonders die Eigenlehren des hl. Thomas ins Auge fassen. In dieser Beziehung hat P. Giovanni Busnelli S. J. eine Reihe wertvoller Dantestudien veröffentlicht und namentlich in seinem neuesten zusammenfassenden Werk: »Cosmonogia e Antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti« (Roma 1922)[2]) gegenüber Bruno Nardi eine *positiva difesa del tomismo del'Alighieri* gegeben, einen auf eingehendsten Quellen- und Textstudien aufgebauten Beweis dafür erbracht, daß Dante in der Kosmogonie und in der Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele, also in den Fragen, in welchen Bruno Nardi und andere den Thomismus

[2]) Sebastian Vento, La Filosofia politica di Dante nel »De Monarchia« studiata in se stessa e in relazione alla Publicistica medievale da S. Tommaso a Marsilio di Padova. Torino 1921.

[3]) Von den anderen Schriften P. Busnellis über Dante seien erwähnt: L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell' Inferno di Dante. Bologna 1907. — La Concezione del Purgatorio dantesco. Roma 1906. — L'ordinamento morale del Purgatorio dantesco. Roma 1908. — Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco, Città die Castello 1911—12.

Digitized by Google

Dantes in Abrede gestellt haben, der Lehre des Aquinaten getreulich folgt. Friedrich Schneider bemerkt mit Recht von diesem »mit einem ungewöhnlichen Aufwand von scholastischer Gelehrsamkeit« geschriebenen Buche: »Busnelli will studiert, nicht nur zitiert sein«[1]).

Schließlich wird man, um die Frage nach dem Verhältnis Dantes zu den großen Denkern der Hochscholastik, speziell zu Thomas von Aquin, aufzuhellen, auch sich fragen müssen, auf welche Weise Dante in seinem geistigen Werdegang mit den Schriften und Lehren der Scholastiker bekannt und vertraut wurde. Namentlich wird die im Lichte der handschriftlichen Forschung immer mehr sich uns enthüllende Geschichte der ältesten Thomistenschule uns darüber Aufschluß geben können, ob der eine oder andere dieser ältesten unmittelbaren oder mittelbaren Schüler des Aquinaten für Dante der Führer und Wegweiser durch die thomistische Philosophie und Theologie gewesen ist.

In der Richtung dieser Art von Untersuchung der Quellen Dantes liegen meine folgenden Darlegungen, welche die Wege von Thomas von Aquin zu Dante dadurch aufzeigen wollen, daß sie einen Schüler des Aquinaten und Lehrer Dantes als Vermittler des thomistischen Gedankengutes an den großen Dichter näher ins Auge fassen. Es ist dies der Dominikaner Fra Remigio Chiaro de'Girolami von Florenz, mit dessen ungedruckten Schriften ich mich während meines Aufenthaltes in Florenz im März 1924 näher beschäftigt habe.

Die älteste und wichtigste Quelle für die Lebensdaten des Fra Remigio del Chiaro Girolami oder wie man ihn kürzer bezeichnet hat, des Fra Remigio Florentino, ist das 1280 angelegte und dann weitergeführte Nekrologium des Dominikanerklosters S. Maria Novella, dessen Handschrift sich noch heute im Besitze dieses Konventes befindet. Auf Grund dieses Nekrologiums hat P. Fineschi O. P. in seinem Werke: Memorie storiche degli uomini più illustri di S. Maria Novella di Firenze (Firenze 1790) Lebens- und Charakterbilder der bedeutendsten Persönlichkeiten dieses berühmten Klosters ent-

[1]) Neue Danteliteratur. Historische Zeitschrift. 1924.

Digitized by Google

worfen[1]). Von den Literaturhistorikern hat wohl zuerst der Servit Michele Poccianti in seinem »Catalogus scriptorum Florentinorum« sich eingehender über Remigius geäußert[2]). Von ihm sind die biographischen Mitteilungen bei Altamura, Fabricius, Negri[3]) u. a. beeinflußt. Auch der Dominikaner Jakob Echard hat für das von ihm und Quétif herausgegebene monumentale Werk Scriptores Ordinis Praedicatorum Poccianti benützt, dazu aber auch selbständige Bemerkungen gemacht und auch über Handschriften des Remigio, die er bei seiner Anwesenheit in Florenz im Jahre 1681 eingesehen hatte, schätzenswerte Mitteilungen gemacht[4]). Schon vor Quétif hatte V. M. Fontana O. P. in seiner Geschichte der römischen Provinz des Dominikanerordens eine kurze Biographie des Remigius mit Berufung auf einen älteren Literaturhistoriker seines Ordens Lucarinus veröffentlicht[5]). In neuerer Zeit hat B. Hauréau in der »Histoire littéraire de la France« dem Remi de Florence einen kurzen Artikel gewidmet[6]). Über seine Stellung und amtliche Wirksamkeit innerhalb der römischen Ordensprovinz geben die von Ch. Douais veröffentlichten Akten der Provinzialkapitel wie auch Masettis Forschungen über die Geschichte dieser Provinz wertvolle Aufschlüsse[7]).

---

[1]) V. Fineschi O. P., Memorie istoriche che possono servire alle vite degli uomini illustri del Convento di S. Maria Novella di Firenze dall' anno 1221 al 1330. Firenze 1790, 157—267. Vita di F. Remigio Girolami. Die Biographie erstreckt sich von S. 157—182. Auf S. 182 ist ein Stammbaum der Familie der Girolami angeführt, von S. 183—267 sind Dokumente, welche sich auf das Leben des Fr. Remigio beziehen, abgedruckt. Für seine Biographie des Fr. Remigio hat P. Fineschi dessen Sermones gut ausgenützt, während er auf seine philosophischen und theologischen Traktate nicht eingeht.

[2]) M. Poccianti, Catalogus scriptorum Florentinorum omnis generis etc. Florentinae 1589, 155.

[3]) A. Altamura, Bibliotheca Dominicana. Romae 1677, 87. — J. A. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis VI, 369. — Negri, Istoria degli scrittori fiorentini 480.

[4]) Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 506.

[5]) V. Fontana O. P., De Romana Provincia Ordinis Praedicatorum. Romae 1670, 374.

[6]) Hauréau, Remi de Florence. Histoire littéraire de la France. XXVI, 556—558.

[7]) P. Th. Masetti O. P., Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348 praesertim in Romana Provincia I Romae 1864, 302—305.

Digitized by Google

Während alle bisherigen Untersuchungen die Schriften des Remigius von Florenz für sein Lebens- und Charakterbild nahezu ganz beiseite gelassen haben, haben zum erstenmal G. Salvadori und V. Federici[1]) in einem sehr wertvollen Beitrag zur Festschrift, welche 1901 Ernesto Monaci überreicht wurde, die Gelegenheitsreden und Dichtungen des Remigio Girolami Fiorentino zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht und daraus eine Fülle von Materialien zur Lebens- und Zeitgeschichte dieses in Florenz hochangesehenen und einflußreichen Dominikaners geschöpft. Salvadori hat auch in seinem wertvollen Buche: »Sulla vita giovanile di Dante«[2]) die Beziehungen zwischen Remigio und Dante aufgehellt. Im wesentlichen stützt sich auch R. Davidsohn in seinen Forschungen zur Geschichte von Florenz und in seiner Geschichte von Florenz auf die Veröffentlichung von Salvadori und Federici, wenn er an zahlreichen Stellen des Fra Remigio Girolami, »der die städtischen Ereignisse mit seinen Predigten begleitet«, gedenkt[3]). Das Dantejubiläum von 1921 und das Thomasjubiläum von 1923/24 haben weitere Arbeiten über Remigio gezeitigt. Namentlich hat der um die Geschichte des Dominikanerordens in Italien bestverdiente P. Innocenco Taurisano O. P. seiner wertvollen Abhandlung über die Schüler und Biographen des hl. Thomas auch einen kurzen, aber inhaltsvollen Abschnitt über Fra Remigio fiorentino eingefügt[4]). Er kündigt hier auch eine größere Arbeit von Alfredo Magnane an, die noch nicht erschienen ist. Ich kann im folgenden natürlich nicht eine

[1]) G. Salvadori e V. Federici, I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino. Estratto da: Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci. Roma 1901.

[2]) Roma 1906.

[3]) R. Davidsohn, Geschichte von Florenz II, 2 Berlin 1908, 215, 244, 337, 497, 503, 519, 541. III Berlin 1912, 171, 211 fg., 214, 301, 367, 392, 398, 530, 567, 579f., 585. — R. Davidsohn, Forschungen zur Geschichte von Florenz. IV Berlin 1908, 96, 468, 478, 482.

[4]) J. Taurisano O. Pr., Discepoli e Biografi di S. Tommaso. S. Tommaso d'Aquino. Miscellanea storico-artistica. Roma 1924, 139—145. — P. Taurisano hatte schon vorher in der Dominikanerzeitschrift Rosario, Memorie Dominicane 1913 IV, 430—447 und 1915, 25—38 über Remigio gehandelt. Ebenda hat auch 1922, 381 P. Reginald Fei O. Pr. über Fr. Remigio geschrieben. Vgl. noch P. Taurisano, Hierarchia Ordinis Praedicatorum. Romae 1916, 34.

Digitized by Google

eingehende, in Einzelheiten sich verlierende Biographie des Remigio geben, sondern will nur die Momente hervorheben, welche seine Beziehung sowohl zu Thomas wie auch zu Dante ins Licht setzen und welche ihn als einen Vermittler der thomistischen Gedankenwelt an den großen Dichter erscheinen lassen. Meine Darlegungen dürften über die bisherigen Forschungen, auch über diejenigen Salvadoris und Federicis insoweit hinausgehen, als ich die philosophischen und theologischen Schriften Remigios heranziehe. Ich habe während eines 14tägigen Aufenthaltes in Florenz im März 1924 die Handschriften der Werke unseres Dominikaners durchgesehen, mir daraus Auszüge gemacht und auch zwei wichtige Traktate, die ich anderswo zu veröffentlichen gedenke, mir photographieren lassen.

Für den Lebensgang des Fra Remigio ist die älteste und wichtigste Quelle das Nekrologium von S. Maria Novella, das über ihn im wesentlichen folgendes berichtet: Frater Remigius, der Sohn des Chiaro Girolami (filius Clari Ieronimi), Professor der hl. Theologie, wurde in der Blüte seiner Jugend Lizentiat in der Artistenfakultät zu Paris, trat dann dort in den Dominikanerorden ein und machte im Ordensleben, in den Tugenden und in der Wissenschaft solche Fortschritte, daß er noch vor seiner Priesterweihe schon als Diakon im Konvent S. Maria Novella zum Lektor der Theologie (*ad lectoratus officium*) befördert wurde. Dieses Amt versah er lange Zeit, 42 Jahre und noch darüber hinaus, indem er mit rastlosem Eifer und reichem Erfolge sich der Predigt und dem Unterricht widmete. Als er schließlich wegen seines hohen Alters und infolge körperlicher Gebrechlichkeit sein Predigt- und Lehramt nicht mehr ausüben konnte, diente er demutvoll allen durch seine heilsamen Ratschläge und machte sich durch Abfassen von Büchern nützlich. Schließlich starb er nach einem so inhaltsvollen Leben, nachdem er 51 Jahre und zehn Monate glücklich im Orden verlebt hatte. Er wurde unter bewundernswerter und einziger Teilnahme von ganz Florenz in der Kapelle des Erzengels Michael und des hl. Dominikus bei S. Maria Novella beigesetzt[1]).

[1]) *Fr. Remigius filius Clari Ieromini Sacre Theologie Professor . . . in primeve iuventutis sue flore Parisius licentiatus in artibus ac inibi habitu nostre religionis assumpto in Ordine tam grata religione quam vir-*

Digitized by Google

Aus diesem Bericht des Nekrologiums ergibt sich einmal, daß Fra Remigio der Sohn des Chiaro Girolami war und somit einer angesehenen Florentiner Familie entstammte. Sein Bruder Salvo del Chiaro Girolami wurde siebenmal zum Prioren seiner Vaterstadt gewählt. Auch seine Neffen spielten in den politischen Wirren und Parteikämpfen der damaligen Zeit eine Rolle. So war Fra Remigio schon durch seine Familienbeziehungen mit den Geschicken und der unruhigen Geschichte von Florenz an der Neige des 13. Jahrhunderts verflochten. Aus seinen Gelegenheitsreden, die von Salvadori und Federici und auch von Davidsohn behandelt und benützt worden sind, ersieht man, daß er tatsächlich für lange Zeit der berühmteste Florentiner Kanzel-, Fest- und Grabredner gewesen ist. Er war ohne Zweifel eine der prominentesten Persönlichkeiten in Florenz in der Zeit des jugendlichen und werdenden Dante. Wir werden auch bei der Besprechung seiner Schriften Gelegenheit haben, das Interesse Fra Remigios an den Fragen und Ereignissen des öffentlichen Lebens wahrzunehmen.

tutibus et scientia brevi admodum tempore sic profecit, quod etiam ante presbyteratus honorem existens diaconus in conventu Florentino ad lectoratus officium est promotus. In quo quidem officio multo tempore, videlicet annis quadraginta duobus et amplius perseverans infatigabiliter ac fructuose predicationi dans assiduam operam et doctrine; demum ut ad summum gradum theologice scientie perveniret missus Parisius ad legendum sententias, eis gratiose perlectis a summo Pontifice Benedicto XI in Romana Curia fuit ad magisterii honorem honorifice sublimatus, statum etiam eminentem in Ordine, cuius semper singularis zelator ac promotor exstitit, ipsum ubique honorem tenuit sue eruditioni condignum. Fuit siquidem pluries Provincialium ac Generalium Capitulorum diffinitor, Magistrorum nostri Ordinis elector, prior Florentinus ac Romane Provincie prior provincialis. Multis itaque ac preclaris ornatus virtutibus predicationis ac doctrine onera pre nimia senectute corporisque debilitate ulterius sustinere non valens, ad salubria consilia danda omnibus humiliter se exhibens, necnon scripturationi ac compositioni librorum sacrorum, quorum plurima ac perutilia edidit volumina, se totum conferens, plenus dierum idem fere vivendi ac scribendi spatium assecutus quinquagesimo et primo anno decemque mensibus feliciter in Ordine consummatis beato fine quievit, ac cum admirabili et singulari totius populi Florentini devotione in Cappella beatorum Michaelis archangeli et Dominici tumulatus in Domino acquiescit. Obiit autem anno Domini MCCCXIX. Dieses Nekrologium auf Fr. Remigio steht in der noch im Besitze des Klosters S. Maria Novella sich befindenden Handschrift auf fol. 20 r und ist bei Fineschi a. a. O. 180—181 abgedruckt.

Digitized by Google

Aus dem kurzen und schlichten Bericht des Nekrologiums sehen wir auch, daß Fra Remigio in seinem Orden sich eines hohen Ansehens erfreute. Er begegnet uns mehrfach in den Provinzialkapitelsakten der römischen Dominikanerprovinz, er wurde 1281 wegen seiner hervorragenden Wirksamkeit als Kanzelredner mit dem Titel eines Praedicator generalis ausgezeichnet[1]), er wurde zweimal (1294 und 1313) zum Prior des Klosters S. Maria Novella gewählt und stand von 1309—1310 als Provinzial an der Spitze der römischen Ordensprovinz. Aus seinen Predigten tritt uns allenthalben seine innige Anteilnahme an den Geschicken und Geschäften des Ordens entgegen.

Am meisten wird im Nekrologium Fra Remigios unermüdliche und erfolgreiche Wirksamkeit als Lektor, als Professor der Theologie hervorgehoben. Er hat dieses Amt als jugendlicher Diakon übertragen erhalten und es mehr als 42 Jahre bis in sein hohes Alter mit voller Hingabe ausgeübt. Die weitaus meiste Zeit dozierte er an der Klosterschule von S. Maria Novella[2]). Einmal wird er auch als Lektor an der päpstlichen Kurie zu Perugia erwähnt. P. Taurisano zählt ihn deshalb auch in der Reihe der Magistri S. Palatii auf. Doch ist die Frage, in welchem Sinne man im 13. Jahrhundert von dieser später dem Dominikanerorden ausschließlich vorbehaltenen Würde reden kann, noch keineswegs geklärt. Eine Schwierigkeit in der Bestimmung der akademischen Laufbahn Fra Remigios ist auch sein Aufenthalt in Paris, wo er zur Erlangung des Grades eines Magisters der Theologie die vorgeschriebenen Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus hielt. Tatsächlich erlangte er in Paris diese Würde nicht, sondern wurde 1302 durch Papst Bonifaz VIII.

[1]) Taurisano, Discepoli etc. 140.

[2]) Fineschi l. c. 160 meint, daß Fr. Remigio der Nachfolger des Fr. Jakobus von Viterbo, des Freundes des hl. Thomas, im Lehramt gewesen sei. Das ist jedoch nicht richtig, da Jakob von Viterbo schon 1265 nicht erst 1269 Generalprokurator des Ordens geworden ist. Er wurde 1270 Erzbischof von Tarent und starb als solcher im Jahre 1273. Im Jahre 1265 war jedoch Remigio Girolami noch nicht Dominikaner. Vgl. über Jakob von Viterbo, auf dessen Bitten der hl. Thomas das Schriftchen De emptione et venditione ad tempus geschrieben hat, P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. Fribourg 1910, 117f.

Digitized by Google

zum Magister der Theologie promoviert. In dem von Denifle veröffentlichten alten Verzeichnis der Magistri der Theologie des Predigerordens, das von Stephan von Salanchac noch im 13. Jahrhundert angelegt und dann von dem Dominikanerhistoriker Bernard Guidonis ergänzt und fortgeführt wurde, findet sich von der Hand des letzteren der Eintrag: *fr. remigius florentinus licentiatur per Bonifacium papam VIII anno Domini MCCCII*[1]). P. Taurisano nimmt gleich Fineschi an, daß er 1303 durch den Dominikanerpapst Benedikt XI., als er Lektor am päpstlichen Hofe zu Perugia war, graduiert worden ist. Doch dürfte die obige Mitteilung, daß dies schon ein Jahr vorher durch Bonifaz VIII. geschehen, die richtigere sein. Man hat nun angenommen, daß Fra Remigio unmittelbar zuvor in Paris die Sentenzen gelesen hat und daß wegen der Streitigkeiten zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen aus seiner Promotion zum Lizentiaten und Magister der Theologie nichts geworden ist. Quétif hält es deshalb auch für sehr zweifelhaft, daß Fra Remigio ein Schüler des hl. Thomas gewesen sei, da man doch gewöhnlich nicht in einem Alter von mehr als 45 Jahren die Würde eines Magisters der Theologie anstrebte. Demnach wäre Fra Remigio, als Thomas starb, noch zu jung gewesen, um dessen Schüler sein zu können. Wir haben indessen Anhaltspunkte dafür, daß Fra Remigio schon früher an der Pariser Universität die Sentenzen gelesen hat. B. Hauréau[2]) hat nämlich darauf aufmerksam gemacht, daß im Cod. lat. 3557 der Pariser Nationalbibliothek unter verschiedenen zu Paris im Jahre 1285 gehaltenen Predigten sich auch eine Predigt des Fra Remigio auf den dritten Sonntag nach Pfingsten befindet. Es liegt nahe, daß unser Florentiner Dominikaner schon 1285 in Paris die Sentenzen las. Auf diese Pariser Periode seines Lebens scheint Fra Remigio an einer bisher nicht beachteten Stelle seiner Schriften anzuspielen, wo er sich über die Behandlung, die ihm als Bakkalaureus der Theologie seitens der

[1]) Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, 211.

[2]) Hist. litt. de la France XXVI, 556f. Hauréau sagt von diesem Sermo, in welchem Aristoteles, Seneca, Martial und Boëthius zitiert sind: Ce sermon n'est pas d'une facture commune.

Digitized by Google

Professoren in Paris zuteil geworden ist, bitter beklagt. In seiner Abhandlung »De subiecto theologie« schreibt er[1]): *Sed advertendum quod reliqua dicta sunt contra ea que posuimus de subiecto (sc. theologie) modo gharlandico et puerili magis quam theologico, ut mihi videtur, et si dicatur quod iste modus iam a longo tempore in bachelariis incipientibus sententias est observatus parysius responderi posset, quod ista puerilitas quanto est diutius observata tanto est magis reprobanda.* Im weiteren Verlaufe bemerkt Fra Remigio noch: *Oppressus doctorum grege conticui metuens ne iure videar insanus inter furiosos.* Remigio hat offenbar als Bakkalaureus an der theologischen Fakultät zu Paris die Frage über den Gegenstand der Theologie vor den Magistri der Theologie erörtert und hat dabei eine Behandlung erfahren, die er nicht als modus theologicus, sondern als modus gharlandicus et puerilis bezeichnet. Man kann bei dem modus gharlandicus wohl an den bekannten Magister in der Artistenfakultät in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Johannes de Garlandia denken und Fra Remigio in dem Sinne deuten, daß er sagen will: In der theologischen Fakultät werden die Bakkalaurei, die die Sentenzen lesen und sich dem Lizentiatsexamen unterziehen, in einer ähnlich bübischen Art behandelt, wie dies in der Artistenfakultät üble Gewohnheit geworden war. So hat denn auch Fra Remigio, erdrückt und niedergedonnert von der Herde der Professoren, geschwiegen, damit er nicht unter Rasenden als verrückt erscheine. Ist dieses Schweigen gleichbedeutend mit dem Mißlingen des Lizentiatsexamens? Man möchte fast meinen, daß Fra Remigio in Paris mit seinem Bestreben, Magister der Theologie zu werden, keinen rechten Erfolg hatte und dann viel später von Papst Bonifaz VIII. motu proprio wegen seiner Verdienste um Wissenschaft und Kirche zu dieser akademischen Würde promoviert worden ist.

Wie dem auch immer sei, Fra Remigio hat jedenfalls eine nicht bloß langdauernde, sondern auch eine recht umfassende und anregende akademische Lehrtätigkeit entfaltet und sich gerade dadurch wie auch durch seine Wirksamkeit als Prediger in seinem Orden und in seiner Vaterstadt ein so großes Ansehen verschafft. Es sind auch seine Schriften, so seine »Quodlibeta« und »Quaestiones«,

[1]) Cod. Lat. 940 C 4 der Biblioteca nazionale in Florenz fol. 91 r—95 v.

Digitized by Google

aus seiner Lehrtätigkeit hervorgegangen. Unter seinen »Sermones« sind uns auch die Prologi, die Einleitungsvorträge zu seinen jährlichen Vorlesungen erhalten, die uns einen Einblick in die Themata seiner Lektionen gewähren. Der größte Teil dieser Prologi bezieht sich auf die Sentenzen des Petrus Lombardus, den er ungemein hochschätzt[1]): »*quia nullius sententie leguntur in scolis theologie etiam a magistris in theologia etiam ordinarie neque sententie Nicholai neque Ugonis neque Damasceni neque Ysidori neque alicuius alterius preter sententias magistri Petri Lombardi.*« Fra Remigio hat auch einen großen Teil der hl. Schrift, wie wir aus diesen Prologi oder Principia ersehen, in seinen Vorlesungen erklärt, und zwar war er bestrebt, nicht bloß Teile eines Buches, sondern das ganze Buch zu kommentieren. So schreibt er in einem seiner Prologi zu Paulus[2]): »Im vergangenen Schuljahre habe ich, wie alle meine damaligen Zuhörer wissen, als ich zugleich Prior und Lektor war, bis ein anderer Lektor kam, die sechs ersten Kapitel des Römerbriefes gelesen. Dann kam ein anderer Lektor, der ein anderes Buch las. Da ich nun meiner Gewohnheit gemäß kein Buch, das ich einmal angefangen habe, unvollendet lassen will, deswegen will ich in diesem Studienjahre mit der Erklärung des Römerbriefes vom 7. Kapitel ab weiterfahren.« Der Einleitungsvortrag des nächsten Jahres unterrichtet uns darüber, daß Fra Remigio mit Gottes Hilfe den Römerbrief im abgelaufenen Schuljahr zu Ende geführt hat und im neuen Jahre über den 1. Korintherbrief lesen will. Fra Remigio hat nicht bloß über die Sentenzen des Petrus Lombardus und über die Bücher des Alten und Neuen Testamentes, sondern auch über profane Disziplinen Vorlesungen gehalten. So haben wir von ihm einen »Prologus super scientiam in generali«, einen Einleitungsvortrag zur Logik, der, wie dies im 13. Jahrhundert uns öfters, z. B. bei Nikolaus von Paris oder Petrus von Hibernia begegnet, eine allgemeine Wissenschaftslehre entwickelt, und einen zweiten Prologus »super librum Ethicorum«, einen Einleitungsvortrag zu Vorlesungen über die nikomachische Ethik. Während die Prologi zu Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus und über die Bücher der hl. Schrift Bibeltexte als Motto haben, be-

[1]) Cod. lat. G 4 36 der Biblioteca nazionale zu Florenz fol. 305 v.
[2]) Ibid. fol. 324 v.

Digitized by Google

ginnen diese Einleitungen zu Vorlesungen über Logik und Ethik mit Aristotelesstellen.

Hier liegt nun die Frage nahe, ob sich der Zuhörerkreis Fra Remigios über die Kleriker seines Ordens ausgedehnt hat und ob auch Laien zu seinen Füßen gessesen sind, speziell, ob auch Dante sein Schüler gewesen ist. Daraus, daß Fra Remigio auch Vorlesungen über Logik und Ethik hielt, läßt sich noch nicht folgern, daß auch Nichtdominikaner und Laien zu seinen Zuhörern zählten. Es gibt ja Bestimmungen von Provinzialkapiteln der römischen Provinz des Predigerordens, welche das Studium der Logik, Naturwissenschaften und Ethik bei den Ordensklerikern ordneten [1]). Was Dante selbst betrifft, so berichtet er selbst in seinem Convivio, daß er die *scuole dei religiosi* besucht und an den Disputationen der Philosophiebeflissenen teilgenommen habe [2]). Es ist nun festzustellen, ob unter diesen *scuole dei religiosi* das Dominikanerordensstudium von S. Maria Novella zu verstehen ist. Giulio Salvadori ist in seinem Buche: »Sulla vita giovanile di Dante« dieser Frage näher getreten und hat zu ihrer Lösung äußerst dankenswerte Mitteilungen gemacht. Desgleichen hat R. Davidsohn in seinen Forschungen zur Geschichte von Florenz zur Baugeschichte von S. Maria Novella wichtige Dokumente veröffentlicht, welche auch über die dortige Klosterschule Licht verbreiten. Schon unter dem 28. Mai 1230 ist die Ordensschule von S. Maria Novella erwähnt [3]). Es wurde an diesem Tage ein Testament »in scolis S. Marie Novelle« gemacht. Auch unter dem 15. April 1285 ist vom Schulgebäude von S. Maria Novella Erwähnung getan (*scholas fratrum predicatorum*) [4]). Besonders beachtenswert und beweiskräftig ist eine Ansprache, die Fra Remigio de'Girolami in der Zeit zwischen dem 15. Dezember 1318 und dem 14. Februar 1319 vor den Prioren dieser Amtsperiode gehalten hat [5]). Er bittet sie um Subvention eines Baues am Eingang des Klosters

[1]) C. Douais, Acta Capitulorum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum etc. Toulouse 1902, 478, 674.

[2]) Convivio II, 13.

[3]) Davidsohn, Forschungen IV, 466.

[4]) Ebenda, 480.

[5]) G. Salvadori e V. Federici, I sermoni etc. di Remigio Girolami fiorentino 483. Der Sermo steht im Cod. lat. G 4 936 fol. 335 v der Biblioteca nazionale zu Florenz.

Digitized by Google

S. Maria Novella, dessen Kosten er zum Teil durch Verkauf von Handschriften bestritten hatte. Der Bau sollte Schulzwecken sowohl des Klosters wie auch der Florentiner Laienjugend dienen. Es sollte in diesem Gebäude ein Priester wohnen und auch Räumlichkeiten »pro familia« (für die Dienerschaft) vorhanden sein. Oben soll die Schule für die Ordenskleriker untergebracht werden. Weiterhin sollen auch oben und unten Räume für Unterrichtszwecke der Stadt und der Bürger hergerichtet werden. Auf diese Weise werden die Bürger ähnlich wie die Ordensleute während einer langen Zeit des Jahres einen Unterrichtsraum haben. Es darf mit Sicherheit angenommen werden, daß schon vor dieser Zeit, in der Fra Remigio diese Ansprache an die Prioren gehalten hat, in S. Maria Novella nicht bloß Ordenskleriker, sondern auch Bürgersöhne der Stadt die Vorlesungen der Lektoren besuchten. Das Anwachsen dieses Unterrichtsbetriebes hat eben im Laufe der Jahre das Bedürfnis hervorgerufen, ein eigenes Gebäude für diese Unterrichtszwecke aufzuführen, während vorher im Kloster selbst diese Schulräume sich befanden. Salvadori weist darauf hin, daß auch Cimabue bei seinem Onkel, einem Dominikaner von S. Maria Novella, Grammatikunterricht genossen hat, und meint, daß Externe nicht bloß für die Grammatik, sondern auch für Logik, Naturphilosophie und selbst für Theologie zugelassen wurden[1]). Jedenfalls gilt dies auch bezüglich der Ethik, wie ja auch Fra Remigio eigene Vorlesungen über die nikomachische Ethik gehalten hat. Aus all dem, was wir so über den Schulbetrieb von S. Maria Novella aus den Quellen wissen, läßt sich erkennen, daß die »scuole dei religiosi«, welche Dante besucht hat und in denen ihm die philosophischen Probleme ins Bewußtsein getreten sind, eben die auch auf Nichtdominikaner, auf Externe eingestellten Vorlesungen im Ordensstudium des Dominikanerklosters S. Maria Novella gewesen sind.

Hat nun Dante gerade die Vorlesungen unseres Fra Remigio de'Girolami besucht? In der römischen Dominikanerprovinz, der Thomas selbst angehört hatte und die sich um ihn mit besonderer Liebe annahm, wie auch er ihr besondere Liebe entgegenbrachte, fand die Doktrin des Aquinaten eine besonders verständnis- und liebevolle Pflege. Ich habe in einer ausführlichen

[1]) Salvadori, Sulla vita di giovanile Dante, 106.

Digitized by Google

Abhandlung aus den Handschriften heraus die Hauptpersönlichkeiten dieser ältesten italienischen Thomistenschule des endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts zu bestimmen und zu charakterisieren gesucht[1]). Auch P. Taurisano hat herrliche Gestalten aus dieser an Thomas sich mit Begeisterung anschließenden italienischen Dominikanertheologie uns vorgeführt[2]). Auch in Toskana, besonders in Florenz, begegnen uns eine Reihe von Dominikanertheologen, die in Wort und Schrift die thomistische Lehre verbreiteten und verteidigten. Francesco Palermo, der den Beziehungen von Thomas, Aristoteles und Dante zu den Anfängen der italienischen Philosophie nachgegangen ist, nennt als solche toskanische bzw. florentinische Thomisten die Dominikaner Giordano da Rivalta, der in seinen Predigten die thomistische Harmonie zwischen Glauben und Vernunft zum Ausdruck bringt, Jacopo Passavanti, Bartolomeo da San Concordio, Domenico Cavalca und Luca Manelli, den Verfasser eines Kompendiums der Moralphilosophie[3]). P. Berthier hat diese Namen wiederholt[4]). Als Lehrer Dantes könnte nur Giordano da Rivalta in Betracht kommen, der 1280 in den Orden eintrat, aber ausschließlich Prediger gewesen zu sein scheint. Die Wirksamkeit der anderen fällt nach den Lehrjahren Dantes. Wie ernst man es gerade in der römischen Dominikanerprovinz mit der Treue zu Thomas genommen hat, ersieht man aus der Maßregelung des Florentiner Dominikanerlektors Fra Uberto Guidi durch das Provinzialkapitel von Arezzo 1315. Derselbe hatte bei einer Disputation sich gegen die »sana et sacra doctrina venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino« ausgesprochen und wurde ob dieser irreverentia auf zwei Jahre vom Lehramt suspendiert, zur Strafe aus S. M. Novella in den Konvent von Pisa versetzt und außerdem zu zehntägigem Fasten bei Wasser und Brot verurteilt[5]). Als Vertreter und Verfechter der thomistischen Lehre in S. Maria Novella

[1]) M. Grabmann, La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo. Rivista di filosofia neo-scolastica XV (1923), 97—155.

[2]) J. Taurisano O. Pr., Discepoli e Biografi di S. Tommaso. S. Tommaso d'Aquino. Miscellanea storico-artistica. Roma 1924, 111—186.

[3]) Fr. Palermo, San Tommaso, Aristotele e Dante, 31—37.

[4]) Berthier, La Divina Commedia XI. Fr. Remigio wird weder von Palermo noch von Berthier erwähnt.

[5]) Taurisano, l. c. 149—151, 178.

Digitized by Google

zur Zeit, da Dante diese Ordensschule besuchte, kommen andere Dominikaner in Betracht, die von Palermo und Berthier nicht genannt sind, auf welche besonders Salvadori, Cordovani und auch Taurisano aufmerksam gemacht haben. Fra Aldobrandino de' Cavalcanti[1]) entfaltete in S. Maria Novella eine rege wissenschaftliche Tätigkeit. Er ist ein Verwandter des Guido Cavalcanti, des Freundes von Dante und eines Hauptvertreters des dolce stil nuovo, über dessen philosophische Grundlagen wir K. Voßler eine so eindringende Untersuchung verdanken[2]). Salvadori hat in einer eigenen Schrift dargetan, wie F. Guido Cavalcanti die Werke Alberts d. Gr. gerade durch seinen Vetter Aldobrandino Cavalcanti kennen gelernt und benützt hat[3]). Ob und inwieweit in der Poesie Guido Cavalcantis, namentlich in seinem »canzone di amore« sich auch thomistische Elemente und Einflüsse finden, müßte erst genau untersucht werden. Eine Zierde von S. Maria Novella war auch Fra Nicola Brunacci, der den hl. Thomas auf seiner Reise von Italien nach Paris 1268 begleitet und seine Vorlesungen daselbst gehört und der auch tief in die Gedankenwelt des Meisters eingedrungen ist. Ein Nekrologium feiert Fra Nicola Brunacci perugino als alterum fratrem Thomam de Aquino[4]). Mandonnet[5]) ist der Anschauung, daß Fra Nicola Brunacci 1295 Leiter des Generalstudiums in S. Maria Novella geworden ist und daß damals auch Dante zu seinen Schülern gezählt hat. P. Taurisano widerspricht dieser Behauptung aus chronologischen Gründen, da Brunacci erst 1299 Lektor in Florenz geworden ist. Ein anderer Dominikaner, der zwar nicht Dantes Lehrer gewesen ist, aber doch auf Dante Einfluß ausgeübt hat, ist Fra Giovanni Balbi von Genua, dessen grammatikalisch-lexikalisches Catholicon dem großen Dichter bekannt war[6]). Giovanni Balbi zitiert in diesem Werke oftmals Thomas und Albert. Ich habe, wie oben

[1]) Eine ausführliche Biographie gibt Fineschi, l. c. 121—157.

[2]) R. Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum »süßen neuen Stil« des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. Heidelberg 1904.

[3]) Salvadori, La poesia giovanile e la Canzone di amore di Guido Cavalcanti. Roma 1895.

[4]) Taurisano, 134—139, 176.

[5]) Mandonnet, Theologus Dantes. Bulletin de jubilé 1922, 457.

[6]) Vgl. Giuliani, Opere latine di Dante II, 193.

Digitized by Google

schon erwähnt, von Giovanni Balbi auch ein ungedrucktes Werk: »Dialogus de questionibus animae ad corpus« aufgefunden, das eine kurzgefaßte, sehr anregend geschriebene theologische Summe in der lebendigen Form eines Dialoges zwischen anima und spiritus darstellt und ganz von Thomas und in naturwissenschaftlichen Dingen auch von Albert inspiriert ist. Ob Dante dieses 1272 verfaßte Werk gekannt hat, kann ich nicht feststellen.

Wir kommen nach diesem Rundgang in der mit Dante gleichzeitigen italienischen Dominikaner- und Thomistenschule wieder zu Fra Remigio de' Girolami zurück und sehen in ihm in ganz besonderer Weise den Lehrer Dantes und den Vermittler der thomistischen Gedankenwelt an den großen Dichter. Salvadori hat dies hauptsächlich aus Übereinstimmungen zwischen den schon oben erwähnten Prologi Fra Remigios und zwischen Gedankengängen und Texten in Dantes Convivio nachgewiesen [1]). Die beiden ersten dieser Prologi, dieser Einleitungsvorträge zu den jährlichen Vorlesungen Fra Remigios, welche von der Hinordnung der profanen Wissenschaften zur Theologie handeln, finden an Stellen des Convivio einen wahrnehmbaren Widerklang. Besonders beachtenswert und beweiskräftig ist die Tatsache, daß der Anfang des Convivio wörtlich auf italienisch einen Passus aus dem mit: »Omnia appetunt bonum« beginnenden Prologus Fra Remigios »Super scientiam in generali«, dem schon früher erwähnten Einleitungsvortrag zur Logik, aufweist. Es besteht, wie Salvadori bemerkt, kein Zweifel, daß dieser Vorlesungstext des Fra Remigio zu den Ohren und zu den Augen Dantes gekommen ist [2]).

Cordovani rühmt es Professor Giulio Salvadori ganz besonders nach, daß er durch neue Dokumente zur Gewißheit erhoben hat, was vorher wahrscheinlich war, nämlich daß Fra Remigio de'Girolami, der lector florentinus, der jahrzehnte lang ununterbrochen an S. Maria Novella doziert hat und der in Florenz eine weit

[1]) Salvadori, Sulla vita giovanile di Dante 106ff.

[2]) Salvadori, l. c. 109: *Il principio del Convivio stesso riproduce quasi letteralmente un passo del prologo di Remigio sulla scienza in generale tanto che non si può mettere in dubbio, che sia arrivato agli orecchi ed agli occhi di Dante.* Dieser Prologus »super scientiam in generali« steht im Cod. lat. G. 4, 936 fol. 341 v—344 v der Biblioteca nazionale zu Florenz. Ich werde diesen Prologus zugleich mit einer später zu erwähnenden Wissenschaftslehre (divisio scientie) edieren.

Digitized by Google

über die Mauern seines Klosters hinauswirkende Persönlichkeit war, der Lehrer Dantes gewesen ist und daß somit der jugendliche Dichter die Lehre des hl. Thomas, seine Philosophie und Theologie, aus bester und frischester Quelle schöpfen konnte[1]). Denn Fra Remigio de' Girolami ist auch ein Schüler des hl. Thomas und einer der treuesten und begeistertsten Kenner, Anhänger und Verteidiger des thomistischen Lehrgebäudes nicht bloß innerhalb der italienischen, sondern überhaupt innerhalb der ältesten Thomistenschule.

Quétif hat, wie wir gesehen haben, es ernsthaft in Zweifel gezogen, daß Fra Remigio ein unmittelbarer Schüler des hl. Thomas gewesen ist, und bemerkt dann: *At doctrinae ejus (sc. S. Thomae) sectatorem eaque ratione discipulum facile intelligo.* Aus dem früher mitgeteilten Text des Nekrologiums von S. Maria Novella läßt sich ganz klar ersehen, daß Remigio ein unmittelbarer Schüler des hl. Thomas gewesen ist. Er ist nämlich in Paris in den Dominikanerorden eingetreten und hat 51 Jahre das Kleid des hl. Dominikus getragen. Da er 1319 starb, ist er 1268 im Dominikanerkloster St. Jacques in Paris in den Orden aufgenommen worden. Im Jahre 1268 hat aber Thomas seine zweite Pariser Lehrtätigkeit als Professor an der Universität begonnen und hat im gleichen Kloster St. Jacques gewohnt und dort seine Vorlesungen begonnen. Es unterliegt sonach keinem Zweifel, daß Fra Remigio den hl. Thomas persönlich gekannt und seinen Vorlesungen als junger Dominikaner gelauscht hat.

Fra Remigio bekundet in seinen Reden und Schriften allenthalben eine warme und anhängliche Liebe zu Thomas. Er hat uns die zwei Principia, die zwei Antrittsvorlesungen, die Thomas als Bakkalaureus und dann als Magister gehalten hat, aufbewahrt und überliefert. Sie sind neuestens von P. Francesco Salvatore ediert worden[2]). Fra Remigio hat seinen Lehrer auch poetisch durch einen Rhythmus verherrlicht, in welchem er ihn als doctor doctorum sanctusque cacumine morum bezeich-

[1]) Cordovani, S. Tommaso e Dante. Divus Thomas 1921, 199: *Ma è vanto del Prof. Giulio Salvadori di avere portato la certezza con nuovi documenti là dove era la probilità.*

[2]) Fr. Salvatore, Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino. Roma 1912.

Digitized by Google

net[1]). Unter den Gelegenheitsreden Fra Remigios befindet sich auch eine Begrüßungsansprache an Tommaso di S. Severino Grafen von Marsico, den Neffen des hl. Thomas, die er 1294 als Prior von S. Maria Novella gehalten hat, die sich an 1. Joh. 4, 10: *Ipse prior dilexit nos* anlehnt und also beginnt[2]): *Carissimi fratres! Quantum dominus Thomas comes Marsici dilexerit et diligat nos non possum verbis ad plenum exprimere. Bursa sua est bursa fratrum, cor suum est cor fratrum, immo omnia sua nostra sunt preter illud quod nepos carnalis fuit luminis oculorum corone capitis nostri fratris Thome de Aquino.* Er nennt also Thomas das Licht unserer Augen und die Krone unseres Hauptes.

Daß für Fra Remigio diese Worte nicht bloß rhetorische Phrasen gewesen sind, bezeugt uns sein umfangreicher literarischer Nachlaß, aus dem ein tiefes Verständnis für die Lehren, auch für die Eigenlehren des Aquinaten entgegenleuchtet. Von diesen Werken ist bisher nur der Handschriftenband, der die Sermones, die Gelegenheitsreden enthält, durch Salvadori und Federici untersucht worden. Wir haben ja soeben gesehen, wie Salvadori aus Übereinstimmung zwischen Prologi Remigios und Dantes Convivio das Lehrer- und Schülerverhältnis zwischen beiden bewiesen hat. Ich will wenigstens in kurzer Übersicht und Inhaltsangabe auf den reichen literarischen Nachlaß Fra Remigios eingehen und vorderhand so wenigstens die literarhistorische Vorbedingung für die Untersuchung darüber schaffen, ob zwischen den eigentlich wissenschaftlichen, den philosophisch-theologischen Schriften des Florentiner Dominikaners und zwischen Dantes Schriften sich Beziehungen feststellen lassen und so neues Licht auf ihr gegenseitiges Verhältnis fällt. Eine ausführlichere Darlegung und Würdigung der Philosophie und Theologie Fra Remigios im Zusammenhange der ältesten Thomistenschule ist für später ins Auge gefaßt.

Die Handschriften der Werke des Fra Remigio de' Girolami wurden in der für die Dominikaner- und Thomistenschule so wertvollen Bibliothek des Klosters S. Maria Novella aufbewahrt und sind jetzt mit dieser Handschriftensammlung ein Bestandteil der Bibliotheca centrale nazionale zu Florenz. Anderwärts ist

[1]) Fr. Salvatore, l. c.

[2]) Cod. G, 4, 936 fol. 354 r.

Digitized by Google

mir noch keine Handschrift mit Werken Fra Remigios begegnet außer dem schon erwähnten Sermo im Cod. lat. 3557 der Bibliothèque nationale zu Paris, den B. Hauréau sehr günstig beurteilt[1]).

Auf den großen Cod. G, 4, 936, der die Gelegenheitsreden, Prologi, Rhythmi, Versus usw. Remigios enthält, brauche ich nicht näher einzugehen, da Salvadori und Federici hierüber eingehend mit Beibringung zahlreicher Belegtexte gehandelt haben. Ich möchte hier nur bemerken, daß von fol. 1r—242r dieser voluminösen Handschrift sich die »Sermones de tempore« befinden, die einen sehr innigen und tiefen Eindruck machen und von einem reichen religiösen Innenleben und theologisch-dogmatischer Gedankentiefe zeugen. Herrliche Predigten sind z. B. die zehn Sermones auf den Gründonnerstag (fol. 116r—130r). Bei einer Predigt auf den Sonntag in der Oktav von Christi Himmelfahrt ist am Rand eine hübsche Federzeichnung angebracht, die Christus mit den Wundmalen an Händen und Füßen darstellt. Die Seitenwunde ist durch eine Öffnung des Kleides sichtbar. Unten steht in roter Schrift: *perficiamur tuo ascensu.* Es machen, wie gesagt, diese »Sermones de tempore« einen recht guten Eindruck und rechtfertigen nicht die Bezeichnung: »Wortkünstler in der Dominikanerkutte«, mit der R. Davidsohn[2]) Fra Remigio bedacht hat. In seinen Gelegenheitsreden findet sich allerdings viel Formelhaftes, aber es sind dies vielfach nur Skizzen von Reden, die in Wirklichkeit näher ausgeführt worden sind.

Eine Predigthandschrift ist auch Cod. D. 1, 937, gleichfalls ein gewaltiger Pergamentkodex von 405 Blättern, der Remigii Florentini »Sermones de omnibus Sanctis« enthält. Auf das Fest des hl. Dominikus finden wir hier nicht weniger als 10 Sermones. Auch ist in den Predigten, die alle inhaltlich recht gehaltvoll sind und die eine nähere Untersuchung und Würdigung wohl verdienten, auf die Liturgie des Predigerordens reichlich Rücksicht genommen. Es begegnen uns auch nicht selten Stellen von ergreifen-

[1]) Es sind uns, wie es scheint, nicht alle Schriften von Fra Remigio Girolami erhalten. So findet sich in seinen Quaestiones Cod. Conv. soppr. G, 3, 465 fol. 184 r folgender Hinweis: *Vide de hoc in questionibus precedentibus et in tractatu de domo Dei in ebdomada 2a in feria 5a.* Eine Schrift Fra Remigios *De domo Dei* ist uns in seinem handschriftlichen Nachlaß nicht erhalten.

[2]) Davidsohn, Geschichte von Florenz III, 171.

Digitized by Google

der mystischer Innigkeit. Besonders schön sind die 12 »sermones de vigilia natalis« und 17 »sermones in nativitate Domini«. Auf fol. 373r beginnen *Sermones de Sanctis non sollemnibus secundum ordinem nostrum per alphabetum editi a fr. Remigio Florentino ord. pred.*, wobei besonders auch Florentiner Ortsheilige (S. Florentius, S. Fridianus, S. Rophillus) berücksichtigt werden.

Cod. G, 7, 939 ist eine Papierhandschrift des späteren 14. oder anfangenden 15. Jahrhunderts und enthält auf 111 Blättern die Fastenpredigten des Fra Remigio, wie auch auf fol. 1r vermerkt ist: *Quadragesimale Magistri Remigii Florentini, qui fuit discipulus Sancti Thome de Aquino.*

Eine ausgesprochen philosophisch-theologische Handschrift begegnet uns im Pergamentkodex G, 3, 465, der auf 190 Blättern Auszüge aus den Quaestiones Fra Remigios in alphabetischer Reihenfolge enthält, wie auf fol. 1r vermerkt ist: *Incipit quedam extractio ordinata per alphabetum de questionibus tractatis per fratrem Remigium Florentinum.* Am Schluß fol. 186r steht folgende Bemerkung: *Expliciunt extractiones de questionibus fratris Remigii. In quibus sunt quedam multum perfunctorie dicta. Et sunt nonulla que parum valent. Aliqua autem sunt deliberatius edita. Sunt etiam ibi aliquando argumenta sine solutionibus iuxta se positis que alibi querantur in questione vel questionibus de simili materia. Si igitur aliqua sunt que placeant illa accipiantur; de aliis vero non curetur. Vilia sunt multa scio paucaque sunt bene culta. Sis lector floris, que non linque valoris. Concors sit mundus, si vult incedere mundus.* Hieran reiht sich fol. 187r—190r ein Index der behandelten Quästionen. Diese bescheidene Einschätzung stammt wohl von Fra Remigio selber. Tatsächlich sind diese Quästionen keineswegs unbedeutend, sie zeigen einen gründlichen Philosophen und Theologen damaliger Zeit und sind in ihrer Formgebung viel lesbarer, ansprechender und übersichtlicher geschrieben als manche andere Quästionensammlungen aus dem Ende des 13. Jahrhunderts. Die Quästionen, die alphabetisch geordnet sind, beginnen mit *angelus*, wobei unter allgemeinen Gesichtspunkten (*De angeli compositione, de angeli duratione* usw.) eine Reihe von Unterfragen behandelt sind. Sehr eingehend sind unter dem Stichwort *anima* die Fragen der Psychologie erörtert. Es kann in diesem Zusammenhang nicht auf die einzelnen

Digitized by Google

Fragen eingegangen werden, ich werde anderswo das Inhaltliche dieser Quästionen näher erörtern und untersuchen. Hier will ich nur darauf hinweisen, daß Fra Remigio allenthalben dem hl. Thomas getreulich folgt und auch an den damals schon heftig umstrittenen Eigenlehren seines geliebten Lehrers entschieden festhält. Er verweist auch oftmals ausdrücklich auf Thomas (*Vide Thomam super hoc* usw.). In den »Quaestiones de anima«, in den Fragen der Psychologie und Erkenntnispsychologie kommt bei Fra Remigio der thomistische Standpunkt mit aller Schärfe und Klarheit zur Geltung. Fra Remigio hat auch neuplatonische Quellen, so die von Wilhelm von Moerbeke übersetzten Abhandlungen des Proklus »De providentia« benützt. Diese Quästionen, die der literarische Niederschlag der Schuldisputationen unseres Dominikaners sind, stellen sich uns sonach als gute Einführung in die Kernfragen des thomistischen Systems, vor allem der Philosophie dar.

Die bedeutendste Handschrift von Werken Fra Remigios ist ohne Zweifel Cod. 940, C, 4, eine schön geschriebene Pergamenthandschrift, auf deren Rücken bemerkt ist: *Tractatus varii M. Remigii ord. pred.* An der Spitze dieser inhaltsreichen Handschrift steht eine Wissenschaftslehre: *Incipit divisio scientie secundum fratrem Remigium Florentinum ord. fratrum predicatorum.* Das Initium lautet: *Cum cognitio habeatur de re* (das folgende Wort ist ganz verwischt). Fra Remigio gibt hier, wie dies ja andere Philosophen und Theologen des 13. Jahrhunderts, wie Nikolaus von Paris, Petrus von Hibernia, Bonaventura in seinem Büchlein »De reductione artium ad theologiam«, Thomas von Aquin in seiner Schrift »In Boethium de trinitate« und am ausführlichsten der englische Dominikaner Robert Kilwardby in dem Werke »De ortu et divisione scientiarum« getan hat, eine Gliederung und Bewertung sowohl der profanen Wissenszweige wie auch der Theologie. Ich werde den Text edieren und damit die Möglichkeit schaffen, einen Vergleich mit Dantes einschlägigen Ausführungen im Convivio anzustellen. An zweiter Stelle steht eine dogmatisch-metaphysische Abhandlung: Incipit determinatio fratris Remigii Florentini de uno esse in Christo (fol. 71—110) mit dem Initium: *De uno esse in Christo est presens disserere.* Der hl. Thomas hat über den gleichen Gegenstand eine »Quästio disputa de unione

Digitized by Google

verbi incarnati« geschrieben. Philosophiegeschichtlich ist von Interesse, daß Fra Remigio die damals vielerörterte Frage, ob in den endlichen Dingen zwischen Wesenheit und Existenz ein realer Unterschied besteht oder nicht, im Sinne eines realen Unterschiedes löst und dadurch auch als ein alter Zeuge der thomistischen Anschauung erscheint[1]). An eine gleichnamige kleine Schrift des Aquinaten gemahnt auch der folgende naturphilosophische Traktat: Incipit tractatus de mixtione elementorum (fol. 11r—17r) mit dem Initium: *Importunis et instantiis multis fratrum quorundam amplius non valens resistere.*

Hieran reiht sich ein umfassenderes Werk metaphysischen Inhalts: Incipit tractatus de modis rerum fratris Remigii Florentini ord. pred. (fol. 17v—70v)[2]). Das Initium lautet: *Quum diversitas modorum in rebus nonnumquam magnam difficultatem in locutionibus facit.* Dieser Traktat, der in vier Büchern über die transzendentalen Eigenschaften des Seins, über die Kategorien des Seins und zuletzt über das alle Kategorien überragende absolute göttliche Sein handelt, ist auch durch hübsche Initialen geschmückt. Nunmehr folgen die Quodlibeta des Fra Remigio: Incipit quodlibetum primum fratris Remigii usw. (fol. 71r), incipit quodlibetum secundum fratris Remigii (fol. 81v—90v). Der erste Artikel des 1. Quodlibet hat die Überschrift: *Utrum deus possit facere quod materia existat actu sine forma.* Diese Quodlibeta, die allenthalben im Geleise des thomistischen Denkens sich bewegen, behandeln vorwiegend spekulative Probleme, gegen Schluß auch praktische Fragen, z. B. über den gerechten Preis. Quodl. II a. 2: *Utrum cum Deus sit unus et simplex possit producere plura* erinnert an Auseinandersetzungen damaliger Zeit mit der Behauptung Sigers von Brabant, daß aus dem ersten Prinzip nur

[1]) Diese *quaestio* wird von mir mit einer Einleitung ediert in den von der Societat Catalana de Filosofia herausgegebenen Miscellania Tomista (Barcelona 1925).

[2]) Eine zweite Handschrift dieses Traktates: *De modis rerum* enthält der Cod. E, 7, 938, der gleichfalls aus S. Maria Novella stammt. Hier füllt diese Abhandlung die 52 Blätter dieser aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts herrührenden Handschrift. Der Text beginnt auf fol. 2 r. Ganz oben am Rand stand der Name des Autors, der aber beim Einbinden weggeschnitten ist. Es ist nur noch predicatorum zu lesen. Am Schluß sind einige Blätter herausgerissen, so daß der Text hier unvollständig ist.

Digitized by Google

ein Einziges, aber nicht eine Vielheit von Geschöpfen hervorgehen könne. An die Quodlibeta ist fol. 91r—95v die »Questio de subiecto theologie« angefügt: *Utrum deus sit subiectum in hac scientia*, die wir früher schon, als von dem Aufenthalt Fra Remigios als Bakkalaureus an der Pariser Universität die Rede war, erwähnt haben.

Auf diese vorwiegend spekulativen philosophisch-theologischen Traktate folgt jetzt eine Abhandlung mit mehr zeitgeschichtlichem Einschlage (fol. 97r—106v): Incipit tractatus de bono communi fratris Remigii Florentini ord. pred. mit dem Initium: *Prophetia beati apostoli Pauli.* In dieser Abhandlung wird eingehend aus der hl. Schrift, aus dem Zeugnis der Philosophen, aus Analogien der Natur und aus inneren psychologisch-ethischen Gründen der Satz bewiesen, daß das bonum commune dem bonum privatum vorzuziehen sei. An einer Stelle klagt Fra Remigio bitter über die damaligen Zustände in seiner Vaterstadt Florenz. Es lassen sich diese Schilderungen wegen der lateinischen Wortspiele nicht gut und nur dem Sinne nach wiedergeben[1]). »Welche Freude kann der Bürger von Florenz haben, wenn er den traurigen und trostlosen Zustand seiner Vaterstadt sieht? Die Plätze der Stadt sind öde, die Häuser sind leer, aller Schutz für Hilflose ist gewichen. Aller Trost ist dahin, Frohsinn und Spiel gibt es nicht mehr. Die Würden sind würdelos geworden, d. h. die öffentlichen Ämter der Prioren und Gesandten scheinen verhext zu sein. Die Landgüter scheinen verwüstet zu sein, denn die Bäume sind entwurzelt, die Weinberge verheert, die Paläste

[1]) Fol. 101 v: *Qualem enim delectationem potest habere civis Florentinus videns statum civitatis sue tristibilem et summo plenum merore. Nam platee sunt explaciate i. evacuate, domus exdomificate, curata sunt cassata, parentele sunt exparentate. Solatia sunt insolita, ludi videntur lusi i. perditi. Dignitates videntur indignate i. potestarie et capitanerie, que egrediebantur de civitate. Officia videntur affacturata i. fascinata scilicet prioratus ambasserie et huiusmodi. Poderia videntur expoderiata, quia arbores evulse vinee precise palatia destructa et jam non est pod i. posse ubi in eis habitare vel eatur nisi cum timore et tremore. Penitus flos exfloritus est et odor fame ipsius conversus est in horribilem fetorem infamie iuxta prophetiam appellationis vulgaris civium. Non enim Fiorenzam, ut persone extranee, sed Firenze ipsam appellant. Gallice enim quando fimus vel aliquid aliud fetidum transit dicunt: fi fi obturantes nares suas quod dicat: O quantus fetor est iste. Et sic Florentia mutata est in Flerentiam. Quilibet ergo civis ex naturali amore ad Florentiam naturaliter habet flere.*

Digitized by Google

zerstört. Man kann in diesen Landhäusern nicht wohnen und man geht mit Furcht und Zittern zu ihnen hinaus. Die Blume (Florenz) ist welk geworden und der Wohlgeruch ihres Ruhmes hat sich in den entsetzlichen Gestank ihrer Ehrlosigkeit gewandelt. Die Bürger kennen die Stadt in der Volkssprache Fiorenza, aber Auswärtige nennen sie Firenze. Die Franzosen sagen, wenn Dünger oder sonst Übelriechendes an ihnen vorübergeführt wird: Fi! Fi! und halten sich die Nase zu und wollen damit andeuten: Was ist das für ein Gestank. So ist Florentia zu Flerentia geworden. Jeder Bürger muß aus natürlicher Liebe zu Florenz bitterlich weinen.«

Inhaltlich hat mit dieser einer näheren Untersuchung werten Abhandlung Berührung und Verwandtschaft der nächste Traktat: De bono pacis (fol. 106v—109r) mit dem Initium: *Queritur, utrum pro bono pacis et concordie.* Es wird hier die Frage erörtert, ob für das hohe Gut des Friedens und der Eintracht unter den Städten und Gemeinwesen eine gegenseitige Nachsicht alles erlittenen Unrechts und Schadens stattfinden könne, und dies ohne Zustimmung der einzelnen Bürger, ja auch gegen den Willen kirchlicher Würdenträger. Ethisch-nationalökonomischen Inhalts ist der nachfolgende Traktat: Incipit tractatus de peccato usure fratris Remigii Florentini ord. fratrum predicatorum mit dem Initium: *Peccatores peccatoribus fenerantur ut recipiant.* Es erstreckt sich dieser Traktat von fol. 109r—124v und ist wohl die ausführlichste Abhandlung zur Zins- und Wucherlehre aus dieser Zeit, noch ausführlicher als die gleichnamige, früher dem hl. Thomas zugeeignete Schrift des Aegidius von Lessines.

Der Moral gehört auch die folgende Abhandlung an: *Incipit tractatus de contrarietate peccati fr. Remigii Florentini ord. fratrum predicatorum* (fol. 124v—130r). Das Initium lautet: *Scriptum est Eccli 32: Contra malum bonum.* Hier wird die Natur- und Gesetzwidrigkeit der Sünde behandelt. Das letzte Kapitel klingt an die vorhergehende Abhandlung an: *Quod omne peccatum est contra legem humanam in speciali quantum ad legem negotiationis et mutui et accomodati et locati et depositi.* Für die nationalökonomischen Lehren der Scholastik ist einschlägig die nächste Abhandlung: *Determinatio, utrum sit licitum vendere mercationes ad terminum fratris Remigii* usw. (fol. 130v) mit dem Initium: *Queritur, utrum*

Digitized by Google

sit licitum vendere mercaturas ad terminum temporis. Es handelt sich hier, wie auch am Schlusse eigens angedeutet ist, um einen Nachtrag zu der größeren Schrift *De usura.* In dem folgenden *tractatus de mutabilitate et immutabilitate* (fol. 131r—135v) werden Gottes Unveränderlichkeit und die Wandelbarkeit des Menschen namentlich in ethischer Hinsicht einander gegenübergestellt. Das Initium lautet: *Vocabo non plebem meam plebem meam.*

Der nächste Traktat: *Speculum fratris Remigii* usw. (fol. 135o—154r) mit dem Initium: *Non potes capillum unum album facere aut nigrum.* Matth. 5 behandelt der Hauptsache nach Fragen der Physiognomik und zwar in selbständiger Weise, nicht in Form eines Kommentars zur pseudo-aristotelischen Physiognomia, wie einen solchen Pietro d'Abano geschrieben hat. Bei Dante spielt bekanntlich die Physiognomik eine nicht unbedeutende Rolle.

Eine merkwürdige Schrift ist die jetzt in der Handschrift folgende umfangreiche Abhandlung, welche den eigenartigen Titel: *Contra falsos ecclesie professores* führt (fol. 154r—196v) und das Initium hat: *Novit universa ecclesia, quamvis textus dicat novit.* In 99 Kapiteln wird hier eine eigenartige symbolische Verkettung zwischen der Kirche und den einzelnen Wissenschaften durchgeführt und gezeigt, wie all das, was in den sieben freien Künsten, in der Naturwissenschaft und Medizin, in der Moral, Metaphysik und in den sogenannten mechanischen Disziplinen und schließlich in der Theologie an Wahrheitsgehalt sich findet, in einem höheren Sinne von der Kirche gilt. Ihr ist die congruitas, die Zusammenordnung der Grammatik, die Wahrheit der Logik, der Schmuck der Rhetorik, die Größe der Geometrie, die Zahl der Arithmetik, die Modulation der Musik eigen, und von der Astronomie findet die Symbolik des Sternenhimmels Anwendung auf die Kirche. Bei der *scientia naturalis* sieht Fra Remigio in der Körperlichkeit und Beweglichkeit der Naturdinge Sinnbilder des *corpus Christi mysticum.* Die Medizin erinnert ihn an die heilende Kraft der Kirche in ihren Sakramenten. Die Ethik weist auf die in der Kirche lebendige *bonitas* des Tugendlebens, der drei göttlichen Tugenden und Kardinaltugenden hin. In der Metaphysik nimmt er eine Symbolik der *communis entitas* der Kirche wahr, des allumfassenden Seins der Kirche. Die mechanischen Disziplinen,

Digitized by Google

in deren Auffassung er ganz unter dem Einflusse von Hugo von St. Viktors Didascalicon steht, deuten in teilweise recht kühner Symbolik auf die verschiedensten Lebensverhältnisse und Lebensbedingungen der Kirche hin. Ich kann hier auf Einzelheiten dieser allegorisierenden Darstellung nicht eingehen, in denen auch interessante historische Notizen stecken. Fr. Remigio zeigt hier eine große Belesenheit in der Patristik, auch in der griechischen Patristik und im Kirchenrecht, wie er auch eine Fülle kirchengeschichtlicher Kenntnisse an den Tag legt. Er bemerkt allerdings am Schlusse, daß er die angeführten Zitate nicht immer aus den Originalen, sondern erst aus zweiter Hand übernommen habe und er sich überhaupt in der Auslegung namentlich der Bibelzitate eine weitgehende Freiheit erlaubt habe. Ich will nur noch bemerken, daß Fr. Remigio im Kap. 37: *Quomodo iurisdictio ecclesie indirecte et in communi ad temporalia se excendit* (fol. 164v) auch die Gewalt der Kirche in zeitlichen Dingen ausführlich behandelt und sich im Sinne und Geiste seines Lehrers Thomas von Aquin für die *potestas indirecta* entscheidet. Ich muß eine nähere Darlegung über solche Einzelfragen auf eine spätere ausführliche Behandlung der Theologie und Philosophie des Fra Remigio Girolami im Rahmen der ältesten Thomistenschule versparen.

Nunmehr folgen in der Handschrift zwei *tractatus de misericordia* (fol. 197r—206r) und *de iustitia* (fol. 206r—207r). Das Initium der Abhandlung *De misericordia* lautet: *Estote misericordes Luc. 6 Totum tempus vite est tempus miserie.* Der *tractatus de iustitia* beginnt mit den Worten: *Diligite iustitiam qui judicatis terram. Sap. 1. Cum de misericordia tractatum fecerimus rationabile satis videtur, ut offerente se opportunitate loquendi etiam de justitia aliquid quantum sol iustitie concesserit disseramus.* Den Schluß dieses so überaus reichhaltigen und mannigfaltigen Codex bildet ein umfangreiches, von mystischer Stimmung durchwehtes Werk des Fra Remigio Girolami über die zehn Gebote Gottes, das den Titel *De via paradisi* trägt und von fol. 207r—351o sich erstreckt. Das Initium lautet: *Via vero ista paradisi habet passus numero decem secundum numerum decem moralium preceptorum Dei, ita quod quodlibet preceptum est unus passus.* In diesem umfangreichen Werke durchdringen sich spekulativer Scharfsinn,

Digitized by Google

praktischer seelsorglicher Blick für das wirkliche Leben und eine warme mystische Innigkeit. Ein scharfes und klares theologisches Denken zeigt sich z. B. in den Darlegungen über das Verhältnis von Glauben und Vernunft (*passus* I c. 5 fol. 209r), welche die thomistische Lehre tief auffassen, selbständig durchdringen und weiterdenken. Ich werde anderswo diese Texte des Fr. Remigio erläutern. Bemerkt sei, daß Fra Remigio hier wie auch andernorts neuplatonische Quellenschriften benützt und auf sich einwirken läßt. So benützt er in passus I c. 3 (fol. 208r) Platons Timäus und »Proclus in *liber de X questionibus circa providentiam*«, die von Wilhelm von Moerbeke hergestellte Übersetzung der Schrift des Proclus.

Es begegnen uns in diesem Werke auch interessante kulturgeschichtliche Notizen, auf die ich hier nicht eingehen kann. Als Veranschaulichungsmittel seiner Ausführungen benützt Fr. Remigio hier mit großer Vorliebe die *exempla*, die er großenteils aus der *Disciplina clericalis* des Petrus Alphonsi schöpft.

Es ist so in diesem gewaltigen Codex eine Fülle von philosophischen, theologischen, auch soziologischen und auch nationalökonomischen Schriften von Fra Remigio Girolami enthalten. Es zeigt diese Handschrift eine Mannigfaltigkeit und Abwechslung des Inhaltes, wie wir sie in den Scholastischen Codices dieser Zeit wohl selten antreffen. Unser Florentiner Dominikaner tritt uns nicht bloß als ein spekulativer Kopf, der in den schwierigsten Fragen der scholastischen Philosophie und Theologie heimisch ist, sondern auch als ein praktisch orientierter Denker entgegen, der das wirkliche, das pulsierende Leben seiner Zeit beobachtet und der mit einer unverkennbaren Lebendigkeit persönlicher Anteilnahme und auch mit Temperament zu den Fragen des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens seiner Zeit Stellung nimmt. Während die meisten Schüler des hl. Thomas gleich den anderen Scholastikern dieser Zeit in ihren Sentenzenkommentaren, Quästionen und Opuscula vorwiegend spekulativen Problemen nachgingen und nur ab und zu über die Geschehnisse ihrer Zeit sich äußern, weist Fra Remigios Schrifttum eine innige Fühlung zwischen der thomistischen Gedankenwelt und den Strömungen des Lebens auf. In der Formgebung dieser Schriften schimmern die Klarheit und das Ebenmaß der Schriften des Aquinaten hindurch. Die Über-

Digitized by Google

sichtlichkeit und Durchsichtigkeit des Gedankenganges wird nicht durch ein Sichverlieren in endlose Einwände und Schwierigkeiten, wie wir dies so häufig in den scholastischen Arbeiten dieser Zeit unliebsam empfinden, gestört. Stellenweise, namentlich in dem letzten Traktat dieses Codex: *De via paradisi* gewahren wir auch eine gewisse Wärme und Innigkeit der Darstellung, einen Hauch des religiösen und mystischen Innenlebens des Verfassers. In seinen Sermones auf die Feste des Herrn und der Heiligen kommt diese Vermählung von dogmatischer Tiefe und mystischer Innigkeit viel mehr zur Geltung. Ein charakteristischer Zug an der literarischen Eigenart Fra Remigios ist seine Neigung zu allegorisierender Darstellung und Einkleidung, wie das im größten Umfange in der Schrift: *Contra falsos Ecclesie professores* zutage tritt. Es werden spätere und nähere Untersuchungen zeigen müssen, ob sich hier verwandte Züge mit der Allegorie in Dantes Dichtung finden.

Digitized by Google

DIE DREI TIERE

VON FERDINAND KOENEN

Unzählige Male hat diese Überschrift über Abhandlungen gestanden, unzählige Male haben die Forscher versucht, Licht in das Dunkel dieser Frage hineinzubringen, aber alle Arbeit ist bis jetzt ohne befriedigenden Erfolg gewesen. Bassermann stellt in den Erläuterungen zu seiner Übertragung der Hölle fest, daß die Bedeutung der drei Tiere noch nicht endgültig feststeht. Er glaubt daher, an der althergebrachten Deutung festhalten zu sollen.

Die alten Erklärer haben alle in der Deutung der drei Tiere denselben Weg eingeschlagen, den außer den modernen, politischen Kommentatoren bisher niemand zu verlassen gewagt hat. Daher konnte natürlich auch niemand zu einem anderen Ziele kommen. »Alle alten Erklärer ohne eine einzige Ausnahme«, schreibt Scartazzini in seinem Leipziger Kommentar, »verstehen unter den drei Tieren die drei Hauptlaster, die meisten Fleischeslust, Stolz und Habsucht. Einige spätere Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens; andere Unglaube, Stolz und Irrlehre. Die modernen politischen Erklärer sehen in ihnen die drei Mächte versinnbildet, die sich dem Frieden des Dichters entgegenstellen: Florenz, Frankreich und Rom.« Die heutige Danteforschung hat die politische Deutung fallen lassen und ist wieder zur alten Erklärung zurückgekehrt.

Aber warum müssen die drei Tiere die drei Hauptlaster versinnbildlichen? Und ferner: Gibt es im Sinne der mittelalterlichen Philosophie überhaupt drei Hauptlaster? Und welche sollen das sein? Die Systematik der Scholastiker, und von dieser hat Dante sich nie eigenmächtig losgemacht, kennt nur die sieben Hauptsünden und als Wurzel derselben ein oder zwei, nie aber drei Hauptlaster. Diese hat der Sentenzenmeister Petrus Lombardus von Gregor dem Großen herübergenommen und damit für die ganze nachfolgende Scholastik festgelegt[1]). Die führenden Geister schwankten nur in der Benennung der zwei Hauptlaster, bei den meisten waren es Stolz und Fleischeslust, bei anderen Malitia und Fleischeslust.

[1]) Petrus Lombardus lib. 2 sent. 42 H. J. K.

Digitized by Google

Was hat endlich Dante mit der Habsucht, wie die Wölfin gewöhnlich gedeutet wird, zu tun? Dieses Laster ist dem Dichter wie allen vornehmlich geistig gerichteten Menschen sicher fremd und ungefährlich geblieben.

Fest steht also, daß es einem halben Jahrtausend Danteforschung nicht gelungen ist, die drei Tiere befriedigend zu erklären. Vielleicht liegt ein Grund darin, daß der Dichter am Anfange seines Werkes, das ihn viele Jahre beschäftigte und mager machte, noch nicht so Herr seiner Technik war, daß er durch sich selbst verständliche Bilder seiner Idee schaffen konnte, vielleicht auch darin, daß er die drei symbolischen Tiere aus anderen Jenseitsdichtungen herübernahm.

Soll man aber auf den Versuch einer Deutung verzichten? Gewiß nicht. Es gilt nur einmal zu versuchen, einen von den alten Erklärern verschiedenen Weg einzuschlagen. Man muß nur einmal von vornherein die Absicht aufgeben, in den Tieren bestimmte Laster zu sehen.

Der Gedankengang, bei dem ich zu einer anderen Auffassung gekommen bin, ist kurz folgender:

Dante tritt als Typus der gefallenen Menschheit in den ersten Gesängen des Inferno auf, wie er auch im Purgatorio alle Büßerkreise als Mitbüßender durchwandert. Er läßt absichtlich die persönlichen Züge vor den allgemein menschlichen zuerst zurücktreten und malt ein Menschenbild in den Grundfarben mit allgemeinen Umrissen, um dann nach und nach das Einzelmenschliche immer mehr hervortreten zu lassen. Er sagt im Anfang seines Liedes nicht, daß er sich verirrt habe, wenn das auch fast alle Erklärer und Übersetzer behaupten. Er sagt nur: »In der Mitte unseres Lebensweges fand ich mich wieder«, genauer noch, »fand ich mich zurück durch einen finstern Wald.« Er sagt auch nur allgemein: »Der rechte Weg war verwirrt.« Er weiß ferner gar nicht, wie er in den Wald hineingeriet. Von eigener Verwirrung und Schuld spricht er erst später.

Die göttliche Komödie ist das Lied vom Menschen, der sich zu Gott zurückfindet. Der Wald, die Sünde ist ihm bitter geworden, und darum flieht er aus ihm hinaus. Am Rande des Waldes sieht er sich am Fuße eines Berges, dessen Gipfel von der aufgehenden Sonne bestrahlt ist. Er will den Berg hinansteigen,

Digitized by Google

aber drei Tiere, Panther, Löwe und Wölfin, treten ihm in den Weg. Der Berg ist die Rettung, das Heil, die Tiere die Hindernisse auf dem Wege zum Heil. „Wenn der Sünder sich durch die Buße zu Gott zurückwendet, so fällt er in schwere Versuchungen", sagt Innozenz III.[1]).

Nun ist die Frage: Was hindert nach dem Glauben des Mittelalters den Menschen auf dem Wege zu seinem Heil, auf dem Wege zu Gott? Nicht die Sünde, denn dann wäre er gar nicht auf dem Wege zu Gott, sondern im finstern Walde. Denn Sünde ist nach dem hl. Thomas von Aquin Abwendung von Gott[2]). Auf die Frage nach diesen Hindernissen hätte jeder Schulknabe des Mittelalters mit dem scholastischen Sprüchlein geantwortet:

Mundus, caro, daemonia
diversa movent praelia[3]).

Drei Feinde, predigt Innozenz III., die Welt, das Fleisch, der Teufel[4]). Der Deutsche Tauler klagt in seiner ersten Adventspredigt, »daß drei Feinde wider uns aufgestanden sind, die nun leider allenthalben überhandnehmen und regieren in der Leute Herzen: die Welt, der Feind und das Fleisch. Wenn diese drei ihren Willen haben, so wird die edle Seele verloren, die Gott so freundlich hat erkoren; denn an welchen sie überhandnehmen, die fahren ohne Zweifel in den ewigen Tod.« Das ist die übereinstimmende Ansicht des ganzen Mittelalters.

Wenn Dante der Typus der Menschheit ist, und das geben alle Erklärer schon deshalb zu, um die drei Tiere, besonders die Wölfin Habsucht, unterbringen zu können, dann darf ihm auch nichts Menschliches, keine menschliche Versuchung fremd bleiben. Die Dreiteilung der Versuchungen leiteten die Theologen des Mittelalters aus ihrem Ursprung ab. Die einen gingen vom Teufel — *diabolus*, Dämon — aus, die anderen von der durch die Sünde geschwächten Menschennatur — *caro* —, die anderen von der verderbten Welt — *mundus* —. Der hl. Bonaventura führt bei der Auslegung und Aufzählung der Versuchungen nach ihrem Ursprung eine Stelle aus Augustinus an, der gesagt habe, der

[1]) in tertium psalmum poenitentialem.
[2]) S. th. 1 q. 94, 1 c.
[3]) Bonaventura, Centiloquium 1, 2.
[4]) de martyribus s. 1.

Digitized by Google

Teufel versuche wie ein Löwe[1]). Der Teufel erscheint als Löwe auch in der hl. Schrift[2]). Die Welt, »die im Argen liegt« (1. Joh. 5, 19), wird im Neuen Testament häufig mit dem Wolf verglichen[3]). Der Panther würde endlich die durch die Sünde geschwächte und befleckte Menschennatur versinnbilden. Er wäre die Sinnlichkeit, das Wort im weitesten Sinne genommen. Innozenz III. zählt einmal vierzehn verschiedene Bedeutungen des Wortes *caro* auf. Es bedeutet allgemein dem Geiste widerstrebend und widerstreitend.

Ist nun diese aus allgemein geschichtlich-seelischen Erwägungen heraus gewonnene Deutung der drei Tiere auch die von Dante beabsichtigte?

Zweifellos ist eine ungezwungene Deutung der Tiere, des Löwen als des Teufels, der Wölfin als der Welt, des Panthers als der gefallenen Menschennatur möglich. Ja, man kann noch weitergehen und behaupten, und das ist der Kernpunkt der ganzen Frage; einige Züge der Danteschen Tiere sind nur durch diese Erklärung verständlich. »Die Luft schien ihn zu fürchten«, sagt Dante vom Löwen. Wenn man im Löwen den Hochmut sieht, so wäre das Bild maßlos und unverständlich. Was soll das bedeuten: Die Luft fürchtet den Stolz? Schon die alten Abschreiber haben das gefühlt und *temesse* in *tremesse*, fürchten in zittern umgeschrieben, während doch unzweifelhaft die erste Lesart die älteste ist. Die Luft kann wohl zittern, aber nicht fürchten. Doch man braucht sich nur zu erinnern, daß in der Bibel der Teufel der Herr der Luft genannt wird[4]) und daß der hl. Bernard und Anselm von Canterbury die Luft als den Sitz und den Herrschaftsbereich des Satans ansehen, um eine ungezwungene, einfache Erklärung zu finden[5]). Dante selbst hat diese Ansicht vom Teufel als dem Herrn der Luftregionen geteilt. Das geht klar aus dem fünften Gesang des Purgatorio hervor. Dort erzählt Buonconte, wie sein Leichnam an der Mündung des Archiano in dem Arno gelegen habe, dann sei der Teufel gekommen, um

[1]) Centiloquium a. a. O.

[2]) 1. Petr. 5, 8.

[3]) Matth. 7, 15; Luc. 10, 3; Apostelgeseh. 20, 29.

[4]) Ephes. 2, 2 vgl. 6, 12.

[5]) In Cantica sermo 54: *A nubibus vero et infra daemonum habitatio est in aere.*

Digitized by Google

sich des Leichnams zu bemächtigen. Er rührte ihn aber nicht an, sondern erregte in der Luft ein Unwetter mit wolkenbruchartigem Regen, und so ward die Leiche in den Fluß geschwemmt. Warum mußte Satan soviel Umstände machen? Doch nur deshalb, weil er allein in der Luft in seinem eigentlichen Machtbereich war. Auch das sich wiederholende *parea parea*, schien, würde vom Dämon verstanden deutlicher, weil an ihm ja alles Schein und Trug ist. Die Schrift nennt ihn ja geradezu den Vater der Lüge.

Der Panther tritt auf als das Tier mit dem gefleckten Fell. Fell — *pellis* — kommt in der Bibel und der Sprache der Kirchenväter oft gleichbedeutend mit Fleisch vor. *Voluptas*, erklärt Antonius von Padua, *est gloria pellis*[1]). Bei Petrus Damiani wird der Panther als *pardus . . . peccatorum suorum maculis varius*, als das durch seine Sündenflecken bunte Tier bezeichnet[2]). Das Tier ist eben die gefleckte, mit Flecken und Makeln bedeckte Menschennatur. »Es ging mir nicht vor dem Antlitz weg«, berichtet der Dichter, eben weil der Mensch sich seiner Natur nicht entziehen kann. »Hilf mir, o Herr,« betet der hl. Bernard, »denn meine Feinde haben meine Seele umstellt, nämlich mein Fleisch, die Welt und der Teufel. Vor meinem Fleisch kann ich nicht fliehen, noch es verscheuchen[3]).« Das ist ganz genau der Sinn des Danteschen Verses.

Man hat sich daran gewöhnt, in den drei Tieren die Laster der drei aufeinanderfolgenden Lebensalter zu sehen. Dieser Ansicht ist auch noch Falke in seinem letzten großen Dantebuch. Diese Erklärung entbehrt jeder Begründung, ist vielmehr sicher falsch; denn was hatte Dante in seinem fünfunddreißigsten Lebensjahr mit dem Laster des Greisenalters zu tun, überhaupt mit der Habsucht? Die göttliche Komödie ist doch auch persönliches Bekenntnis des Dichters. Weil die Tiere nacheinander auftreten, brauchen sie doch nicht verschiedene Zeitalter darzustellen. Den Panther fürchtet der Dichter am wenigsten. Er hat sogar Hoffnung, mit ihm fertig zu werden, nicht, weil, wie einige Erklärer meinen, die Jugend am leichtesten hofft, sondern, weil, wie er

[1]) dom. 2 adv.
[2]) opusc. 52, 2.
[3]) Meditationes piissimae c. 12.

Digitized by Google

selbst sagt, es der Tag war, wo die göttliche Liebe die schönen Sterne zum erstenmal bewegte. Es war die Zeit, wo die menschliche Natur rein nach Gottes Ebenbild erschaffen ward, und wo auch die gefallene Natur am Karfreitag durch die Erlösung wieder erhoben wurde. Auferstehungshoffnung schwellt ihm die Brust; denn die göttliche Liebe und Gnade zeigte ihm wieder das erhabene Ziel der menschlichen Bestimmung in dem sonnenbeglänzten Hügel. So wurde diese Stelle bisher erklärt, auch von Blanc, der doch nur eine philologische Deutung geben wollte, aber es steckt noch ein tieferer Grund hinter diesem Bild, der für unsere Ansicht spricht. Die Sonne stand im Zeichen des Widders, und der Widder galt der alten Astrologie stets als der Stern, der günstig auf das Haupt und die Geisteskräfte des Menschen einwirkt. In Verbindung mit der Sonne, die vornehmlich das Herz, die Gefühlskräfte beeinflußt, ist so die Menschennatur in bester Verfassung[1]).

Das gab Anlaß zur Hoffnung, doch nicht so, daß zugleich auch die Furcht vor den anderen Tieren, Teufel und Welt, geschwunden wäre. Die Gnade Gottes hat nur Einwirkung auf die menschliche Natur. Sie wirkt aber nicht auf Teufel und Welt ein, weil diese von vornherein für die Gnade und das Wirken Gottes unempfänglich und unzugänglich sind. Wäre unter dem Löwen und unter der Wölfin ein bestimmtes Laster zu verstehen, warum sollte dann die göttliche Gnade nicht imstande sein, auch ihnen wie dem Panther seine Schrecken zu nehmen?

Aber schließlich treibt ihn doch die Wölfin nach der gewöhnlichen Erklärung die Habsucht zurück. Dann wäre also Dante »in der Mitte unseres Lebens« von der Habsucht in sein Elend gedrängt worden. Dann wäre für den Dichter und überhaupt für alle Menschen die Habsucht das schlimmste aller Laster und gefährlicher als Stolz und Wollust, während er doch selbst bekennt, daß der Stolz seine größte Sünde gewesen.

Nein, die Wölfin ist die verrottete menschliche Gesellschaft in Staat und Kirche. Sie ist der Weltgeist, die Bestie »ohne Frieden« (58): »das Tier, das keinen Menschen frei hinziehen läßt auf seiner Straße, ja, so hindert, bis es ihn getötet« (94). Sie hat schon vielen Menschen und Dante vor allem das Leben recht

[1]) Manilius, Astronomicon 4, 705.

Digitized by Google

schwer gemacht (*molte genti fe' già viver grame*). Ihr Anblick allein genügt, dem Menschen »die Hoffnung, zur Höhe zu gelangen«, zu nehmen. Sie ist feil und verbindet sich mit jeder Schlechtigkeit.

Die Wölfin ist dem Dichter so gefährlich, daß er Vergil bittet, ihn von dieser und nur von dieser zu befreien. Der Dichter des heidnischen Altertums vermochte gewiß nichts gegen die Schäden der gefallenen Menschennatur, die erst durch Christus wieder gehoben wurde, auch nichts gegen die Macht der Hölle, wohl aber gegen den schlimmen Weltgeist, der allem Geistigen im Wege war, und Vergil tröstet ihn. Der Veltro, der Jagdhund, wird der Wölfin, der verderbten Welt, Zuchtmeister sein. Wenn die drei Tiere Laster wären, dann müßte sein Gegenspiel, der Veltro, auch ein Tier, eine Tugend sein. Das ist er aber keinesfalls. Er wird nicht wie die Welt »Geld und Erde schlucken«, sondern »sich nähren mit Weisheit, Gerechtigkeit und Tugend«, den Dingen, die ihr fehlen und für die sie kein Verständnis hat. Und seine Nation, ein ganz neues anderes Geschlecht, wird sein *tra feltro e feltro*. So erscheint uns der Veltro als Erneuerer der menschlichen Gesellschaft und Haupt einer besseren Menschheit.

Allerdings stößt man bei der Deutung der Wölfin, als Welt, auch auf Schwierigkeiten, deretwegen Bassermann bei der alten Deutung bleibt. Die größte liegt in Vers 110, wo gesagt wird:

fin che l' avrà rimessa nell' Inferno
Là onde invidia prima dipartilla.

Daß der Veltro die verrottete Menschheit zur Hölle schicken wird, ist weiter nicht verwunderlich, denn Dante selbst versetzt so manche ihrer Vertreter in den tiefsten Abgrund. Aber stammt sie denn wirklich auch aus der Hölle? Wenn man Welt als Personen, Menschen auffassen wollte, müßte die Frage verneint werden. Aber es ist doch der Geist, der in ihr lebt und wirksam ist, mit einem Worte der Weltgeist, der das Unheil anrichtet, und dieser stammt gewiß aus der Hölle, wo der erste Neid, der Teufel, ihn losließ.

Bassermann hält an der althergebrachten Deutung auch fest mit Berufung auf Purg. 20, 10f., »wo Dante ebenfalls die Habsucht als die heißhungrige Wölfin apostrophiert, gegen welche er einen Retter herbeisehnt.« Dagegen ist zu bemerken, daß der Dichter

Digitized by Google

selbst unterscheidet zwischen der Wölfin und ihrer Gier, ihrem Hunger. Die Verse sprechen eher gegen als für die alte Deutung. Nach dieser würde sie lauten: Verflucht seiest du, alte Habgier (*lupa*); denn du hast mehr Beute durch deine unersättliche Habgier (*fame*). *Lupa* als Welt genommen und *fame* als Hunger, Gier der Welt nach materiellen Dingen, gibt eine ungezwungenere Deutung.

Wenn die drei Tiere die Hindernisse auf dem Wege zum Heil bedeuten, so müssen die drei Frauen, Maria, Lucia und Beatrice, die Überwinderinnen dieser Hindernisse sein. Es muß notwendigerweise eine innere Beziehung zwischen ihnen bestehen, und diese Linie läßt sich bei der Deutung der Tiere als der drei großen Versucher ziehen. Beatrice ist die Veredlerin der Natur des Dichters. Er sagt von ihr geradezu, besonders in der Vita Nuova, daß sie ihn von allem Unedlen gereinigt und tugendhaft gemacht habe — *nobilitasti umana natura*. Dasselbe gilt von der Beatrice als Bild der göttlichen Weisheit für die ganze Menschheit. Maria ist zu allen Zeiten der Christenheit die, die den Teufel überwunden und im Siege ihm das Haupt zertreten hat[1]). Von der hl. Lucia sagt das römische Brevier in seinen uralten Antiphonarien unter anderem: »Lucia, Braut Christi, du hast gehaßt, was in der Welt ist . . .«

[1]) Bernardus super missus est hom. 2.

Digitized by Google

EINIGE ANMERKUNGEN ZUM FÜNFTEN GESANG DER HÖLLE

VON FERDINAND KOENEN

Die neunzig Übersetzungen der Verse 97—142 des fünften Höllengesanges sind sicher für jeden Dantefreund eine dankenswerte und interessante Zugabe zum achten Jahrbuch gewesen. Aber sie erinnern auch wieder an Schwierigkeiten, die gerade in diesen Versen in so reichem Maße vorhanden sind. Es gibt wenige Stellen der Göttlichen Komödie, über die soviel geschrieben worden ist. Die wenigen dünnen, oft sich fast verlierenden Striche, mit denen Dante die ganze Francesca-Episode zeichnet, schreien geradezu nach einem Nachmalen und Auffärben, nach einer Ausfüllung dieser Umrisse mit Kenntnissen der Geschichte der Zeit und Kenntnissen des Denkens und Fühlens des Mittelalters. Dante konnte so für seine Zeit gestalten, weil den Zeitgenossen diese Ereignisse, die in seinen Bildern den Hintergrund bilden, noch bekannt waren; aber auch manche Gedankengänge und Vorstellungen des 13. Jahrhunderts sind zum vollen Verständnis der Francesca-Erzählung notwendig, wenn man nicht, wie es so oft geschehen ist und noch geschieht, modernes Denken und Fühlen in Dante hineintragen will, womit dann vielleicht manches Schöne gesagt wird, aber nicht die Wahrheit. Und die Wahrheit, der wahre Dante, schildert immer am ergreifendsten. Vorwürfe von hüben und drüben, die dem Dichter wegen seines fünften Gesanges gemacht werden, fallen vor der Wirklichkeit in ihr unbegründetes Nichts zusammen.

Es sind hauptsächlich drei Stellen, auf die im folgenden kurz aufmerksam gemacht werden soll, die von der Mehrzahl, ja fast allen Übersetzern, modern aufgefaßt und demnach auch erklärt werden.

Es wäre reizvoll, einmal die Erklärung des fünften Gesanges der Hölle geschichtlich zu verfolgen und damit eine Lücke auszufüllen, die das sonst mit soviel Fleiß und Liebe zusammengetragene Buch des Barons Locella über Francesca hat. Aber das würde wieder ein ganzes Buch ergeben. Moderne Gedanken spricht Locella aus, wenn er zusammenfassend sagt: »Für Dante

Digitized by Google

traf sie — Paolo und Francesca — dieses Schicksal (d. h. die Verdammnis) nicht so ungerecht; sie mußten verdammt werden, da sie bei ihrem jähen Tode keine Zeit gehabt hatten, zu bereuen oder zu beichten und die kirchliche Absolution zu erlangen. Gleichwohl hat Dante ihnen einen wunderbaren Trost gegönnt, der die furchtbare Strafe mildert: die Gemeinschaft des Leidens. Keinem ihrer sonstigen Leidensgefährten hat er diese Erleichterung gewährt, selbst Tristan darf Isolde nicht im Arme halten. Hierin siegte des Dichters menschliches Empfinden über die kasuistische Gerechtigkeit des Moralisten. Und Francesca selbst empfindet anscheinend keine Reue über ihre Sünde, wenn auch heißen Schmerz über ihr verlorenes Glück. In ihr frohlockt das Naturgesetz freier Liebeswahl gegenüber allen andern Geboten«[1]).

Corrado Ricci, um die neuesten Erklärer vorwegzunehmen, der sich als ernster Geschichtsforscher mit den Personen der Francesca-Tragödie befaßt und nicht nur den bei Dante auftretenden Gestalten, sondern auch deren Umgebung, »den stummen Mitspielern«, nachgeht, beschuldigt Dante der Parteilichkeit für seine Helden und wirft die Frage auf: »Warum diesen Unglücklichen (d. h. Gianciotto), den die Gerichte von heute freisprechen würden, mit einer harten, mitleidlosen Redewendung verdammen, in die grause Kälte der Caïna eingeschlossen zu werden, während dem Bruder, der ihn in seiner Ehre beleidigt hat, gestattet wird, mit Francesca vereint zu bleiben?«[2])

Scartazzini geht in seinem kleinen Dantekommentar mit dem Dichter noch viel schärfer ins Gericht. Nach längeren, immer heftiger werdenden Ausführungen sagt er zum Schluß: »Die Episode der Francesca da Rimini wurde und wird bewundert als eine der schönsten der Divina Commedia. Aber man wird nie leugnen können, da hier der Ehebruch des Paolo und der Francesca moralisch schön gefärbt ist in einer Weise, die wenig geziemend erscheint für einen Mann, »genährt an der Brust der Philosophie«. Auf diese zu weit gehenden Vorwürfe hat schon Bassermann, vielleicht auch zu weit gehend, geantwortet[3]).

---

[1]) G. Locella, Dantes Francesca da Rimini. Eßlingen 1913. S. 22.

[2]) C. Ricci, L'ultimo rifugio di Dante. Milano 1921. S. 136.

[3]) A. Bassermann, Dantes Spuren in Italien. Kl. Ausg. München und Leipzig 1898. S. 200ff.

Digitized by Google

Man sieht, Lob und Tadel, die Dante hier erntet, werden ihm nicht so sehr als Dichter, sondern als Richter zuteil. Aber alles Für und Wider würde hinfällig, wenn man in die Verse nicht etwas hineinlcgte, was gar nicht in ihnen liegt. Es ist keine Bevorzugung, die Dante Paolo und Francesca zuteil werden läßt, sondern die dichterische Gestaltung einer Anschauung Gregors des Großen vom Zusammensein der Sünder nach dem Tode.

Vor einigen Jahren hat E. Krebs in einer Untersuchung »Scholastisches zur Lösung von Dantefragen« darauf hingewiesen, »daß wir hier ein klassisches Musterbeispiel dafür haben, wie genau Dante sich in der Einzelausführung seiner Jenseits-Szenen an die Lehre der Scholastiker hielt. Es mag empfindsamen Seelen, schreibt Krebs, hart erscheinen, daß Dante ein Liebespaar, das er in so zarter und Teilnahme weckender Weise zu malen versteht, für einen einzigen Moment verbotener Liebe zu der furchtbaren ewigen Strafe verbannt. Es mag theologisch denkenden Lesern auf den ersten Blick anstößig erscheinen, daß zwei Verdammte in derart rührender Innigkeit noch in der Hölle sich verbunden zeigen. Die Lösung für beide Bedenken kommt uns durch die Höllenlehre der Scholastiker. Thomas sagt: Dadurch, daß der Mensch die Todsünde begeht, verlegt er sein Ziel statt in das ewige Gut, Gott, in die vergänglichen Geschöpfe. Weil nun auf das Lebensziel das ganze Leben hingeordnet ist, so ordnet der Sünder eben durch die Todsünde sein Leben auf jene sündige Lust hin, und er würde, wie Thomas sagt, gerne ewig in der Sünde verharren, wenn dies nur möglich wäre (Sent. IV. 46 q 1 a. 3). Darum sagt Gregor der Große 34 Moralium c. 19: »Sie würden gerne ohne Ende leben, damit sie ohne Ende in der Sünde verharren könnten, denn die Sünde erstreben sie heftiger als das Leben. Wenn also auch die Sünde in der Tat nur zeitlich ist, so ist sie doch dem Willen nach ewig und deshalb ewiger Strafe würdig.« (von Thomas a. a. O. ad 1 zitiert.) Auch Bonaventura sagt (im Breviloquium VII 6 n. 3 u. 4): »Die Todsünde geht aus von einem Willen, der an der Sünde am liebsten ewig sein Gelüste kühlte: *a voluntate procedit, quae in peccato vellet perpetuo delectari.*«[1])

[1]) Görres-Gesellschaft. Fünf Vorträge von der Generalversammlung zu Aschaffenburg. Köln 1913. S. 42f.

Digitized by Google

Ich muß gestehen, daß ich aus diesen Gedankengängen heraus nicht den Schluß ziehen kann, daß nun die Sünder auch im Jenseits zusammenbleiben müßten. Eher das Gegenteil. Die Ansicht von Krebs kann man schließlich, wenn man will, in die Texte hineinlesen, doch liest man sie nicht mit Notwendigkeit heraus. Nach meinem Dafürhalten hat Thomas es absichtlich umgangen, diese Meinung vorzutragen. Er spricht nirgendwo davon, daß gemeinsame Sünde auch ewige Gemeinschaft nach sich ziehe. Gregor der Große sagt das zwar ausdrücklich und wiederholt, aber so sehr die Scholastiker den Kirchenvater, von dem sie glaubten, daß ihm besondere Offenbarungen zuteil geworden seien, schätzten, so sehr sie auch in der Lehre von der Hölle augenscheinlich auf den von ihm gelegten Fundamenten bauten, diese Lehre scheinen sie nicht nachzusprechen zu wagen, weil sie ihnen wohl anstößig erschien. Sie kannten diese Ansicht sicher, aber schweigen darüber. Der Sentenzenmeister sagt nichts von ihr. Ebensowenig Thomas, Bonaventura, Anselm, Bernard, Richard von St. Viktor und Innozenz III. Sie schreiben alle einzelne Sätze aus den Schriften Gregors heraus, oft ohne ihn zu nennen, übergehen aber die Stellen, die von dem Zusammenbleiben der Sünder in der Hölle handeln. Eadmer, der Schüler des hl. Anselm, bringt wohl einmal ähnliche Vorstellungen, da, wo er von der Freundschaft spricht, daß nämlich die Zuneigung bei den Bösen in der Hölle zur Qual werde. Je größer die Liebe gewesen sei, desto größer werde die Pein sein, daß die Geliebten leiden[1]). Allein, soviel ich sehe, bringen die *Pharetrae*, die lange unter dem Namen des hl. Bonaventura gingen, aber nicht von ihm, sondern aus seinem Kreise stammen, die unsere Frage betreffenden Ansichten Gregors[2]). Dasselbe tut der im Mittelalter viel gelesene Ludolf von Sachsen in seinem Erbauungsbuch vom Leben Christi[3]).

Auch in den vielen volkstümlichen Höllenlegenden des Mittelalters stößt man nur selten auf die Vorstellung, daß diejenigen, die auf Erden miteinander in sündhafter Liebe verstrickt waren, auch vereinigt in der Hölle leiden müssen. In der großen Zahl

[1]) Eadmer de beatitudine coelestis patriae c. 15.
[2]) Pharetrae 3, 50.
[3]) Ludolphus de Saxonia. Vita Christi Domini p. 2 c. 88.

Digitized by Google

der Höllenerzählungen des Cäsarius von Heisterbach z. B. finden wir wohl andere, die gegeneinander sündigten, in der Qual vereint, aber von den vielen Liebessündern niemand[1]). Es mutet wie eine Ausnahme an, wenn erzählt wird, daß ein Ritter auf seiner Wanderung durch die Unterwelt einen jungen Mann sieht, den Frauen umgeben und mit Fackeln brennen, und auf die Frage, wer das sei, der Führer antwortet: der Mann sei ein Unzüchtiger gewesen und die Frauen diejenigen, die ihn verführt hätten[2]).

Was sagt nun Gregor der Große?

»Es gehört zum gerechten Richterspruch, daß diejenigen ohne Ende gestraft werden, deren Sinn in diesem Leben niemals ohne die Sünde sein wollte; und dem soll kein Ende der Strafe zuteil werden, der, solange er lebte, kein Ende der Sünde wollte. Die Bösen haben nur darum nicht ohne Ende gesündigt, weil sie nicht ohne Ende lebten. Denn sie hätten, wenn sie es vermocht hätten, ohne Ende gelebt, um ohne Ende sündigen zu können. Denn die, welche im Leben nicht zu sündigen aufhörten, zeigen, daß sie immer in der Sünde zu leben wünschten[3]).« »Obschon ihnen das Feuer nicht zum Troste leuchtet, so hat es doch einen Zweck, nämlich den, sie mehr zu quälen. Und diejenigen, welche die Verworfenen jetzt auf unerlaubte Weise lieben, die werden sie einst in den Qualen bei sich sehen, damit die leibliche Verbindung die Pein der eigenen Strafe erhöhe, indem sie das gleich gestraft vor Augen sehen, was sie dem Schöpfer vorgezogen haben[4]). Anderswo schreibt er: „Die Verworfenen werden im Schein der Flammen ihre Gefolgschaft, zu der sie in sündhafter Liebesbeziehung gestanden haben, bei sich sehen[5]).« »Die, welche das gleiche Feuer der Wollust entflammte, soll das gleiche Feuer der Strafe brennen[6]).«

Der Verfasser der vorhin genannten *Pharetrae* führt in der Schilderung der Höllenqualen in demselben Abschnitt einen

[1]) B. Cäsarius von Heisterbach, Dialogus miracolorum. Coloniae 1851 dist. 12 c. 6.

[2]) J. Klapper, Erzählungen des Mittelalters. Breslau 1914. S. 262f.

[3]) Gregor Diall. 4, cap. 44.

[4]) 9. Job. 48.

[5]) 9. Job. 38.

[6]) 9. Job. 39.

Digitized by Google

Ausspruch des hl. Hieronymus an, der den berühmten Ausspruch Francescas

Nessun maggior dolore,
Che ricordarsi del tempo felice
Nella miseria; e ciò sa il tuo dottore

ganz eigenartig beleuchtet: im Jenseits sei die Erinnerung der vergangenen Freude Stoff der Leiden[1]). Es gehört Mut dazu, noch etwas über diese bekannten Verse sagen zu wollen, nachdem ein F. X. Kraus ihnen 25 Seiten seiner Essays gewidmet hat, ohne zu einer endgültigen Lösung zu kommen[2]). Ein Vergleich zeigt, daß noch heute jeder Erklärer sie anders deutet. Eine Autorität wie A. Bassermann bemerkt in seiner Übersetzung der Hölle: »Unter dem Lehrer kann hier nicht Virgil verstanden werden, in dessen Werken sich keine Stelle finden läßt, welche den Gedanken dieser Terzine ausspricht — und offenbar wird doch auf eine solche Stelle angespielt und nicht auf die allgemeinen Lebenserfahrungen des »Lehrers«. Vermutlich ist der von Dante hochgeschätzte Boëthius gemeint, in dessen Buch »Von der Tröstung der Philosophie« sich die Stelle findet: »Bei jeder Widrigkeit des Schicksals ist es die unseligste Art des Unglücks, glückselig gewesen zu sein.« L. Blanc, der Altmeister der deutschen Danteforschung, führt zu diesen Versen aus: »1. Wie auch schon Lombardi bemerkt, ist es doch schwer anzunehmen, daß Francesca so mit dem Werke des Boëthius bekannt gewesen sein sollte, daß ihr dies, in ihrem Munde ohnehin wunderliche Zitat einfallen sollte. 2. Noch auffallender, setzen wir hinzu, wäre es, anzunehmen, daß Francesca, welche den Dante hier vielleicht zum erstenmal in ihrem Leben sieht (sie war 1289 getötet worden), so vertraut mit seinen Studien sein sollte, daß sie wußte, wie hoch er den Boëthius hielt; hatte sie etwa auch das Convito gelesen? 3. Nicht auf ein Zitat, sondern auf die Erfahrung beruft sich ganz natürlich Francesca: Ich weiß es, und dein Lehrer Virgil, der ja auch in seiner jetzigen Lage mit Schmerz auf sein früheres glückliches Erdenleben blickt, weiß es ebenfalls, wie dem Elenden zumute ist, der bessere Tage gekannt hat. Endlich 4. was uns das allerentscheidendste dünkt: Im ganzen Gedicht nennt Dante

[1]) Hieronymus, In orig. super Isaiam.
[2]) F. X. Kraus, Essays. 2. Sammlung. Berlin 1901. S 337.

Digitized by Google

sehr oft den Virgil *suo dottore*, noch in demselben Gesang v. 70[1]).«

Diese Erklärungen sind meines Erachtens durchaus zutreffend, es wäre nur noch hinzuzufügen, daß Francesca vom Standpunkte des Verdammten aus spricht, denn allgemein genommen kann man über die Berechtigung ihres Wortes ganz anderer Meinung sein. Man muß sich in ihren Seelenzustand hineinversetzen, ohne Trost und Hoffnung in der Hölle, die in der Bibel die *terra miseriae* heißt (Job. 10); dann ist die Lösung so einfach, fast zu einfach, um auf den ersten Blick glaubwürdig zu erscheinen, nachdem auf sie soviel Fleiß und Zeit vertan worden.

Aber der Gedanke: Die Erinnerung an die vergangenen Freuden wird in der Hölle zum Stoff der Leiden, deckt sich mit dem Ausspruch Francescas vollständig, nicht als ob Dante oder Francesca dies Wort des hl. Hieronymus gekannt haben müßten, sondern es ist einfach ein Ausdruck einer Ansicht der Zeit über Jenseitsfragen. Bonaventura sagt dasselbe: »Sie (die Verdammten) erinnern sich der ehemaligen Freuden zur Vermehrung der Pein[2]).« Endlich sei noch ein Ausspruch des hl. Ambrosius angeführt, der mit unserer Stelle eine ganz auffallende Ähnlichkeit hat: »Es gibt nichts, was so zum höchsten Schmerze gereicht, als wenn einer in der Knechtschaft der Sünde sich erinnert, woher er gefallen ist[3]).« Damit soll nun weder Ambrosius noch Hieronymus noch Bonaventura zum *dottore* Dantes gemacht werden. Das ist und bleibt Vergil. Den Schmerz über ewig verlorene glückliche Zeit konnte nicht Dante, sondern nur ein Bewohner der Hölle — wie Vergil — erfassen.

N. Tommaséo macht auf einen auffallenden Widerspruch in diesem Gesange aufmerksam: Wenn die *bufera infernale non resta mai*, wenn die Verdammten keine Hoffnung auf Linderung der Pein und noch viel weniger einen Augenblick Ruhe haben, wie Dante selbst sagt, wie kommt es denn, daß der Sturm während der Unterredung Francescas mit dem Dichter schweigt? Er glaubt den Widerspruch lösen zu können, indem er darauf hin-

[1]) L. Blanc, Versuch einer bloß philosophischen Erklärung mehrerer dunklen und streitigen Stellen der Göttlichen Komödie. Halle 1861. S. 59f.

[2]) Bonaventura, Fascicularius c. 4.

[3]) Ambrosius de poenitentia l. 2, c. 9: Nihil est, quod tam summo dolori sit, quam si unusquisque sub captivitate peccati recordetur unde lapsus sit.

Digitized by Google

weist, daß für Dante das eherne Gesetz der Hölle, zumal auf seine Bitte hin, aufgehoben werden könne —, so hatten sich auch schon Landino, Vellutello und Rosetti, um nur einige bekannte Namen zu nennen, zu helfen gesucht —, macht aber dann richtig darauf aufmerksam, daß durch die Pause, die Schilderung ihrer Liebe und ihres Todes, der Schmerz nicht gelindert, sondern vermehrt werde. Größer als die Qual der Hölle ist die Erinnerung an die einst glückliche Zeit ihres Lebens.

Nach dem hl. Hieronymus ist die Macht der Höllenpein so groß, daß der Geist nur auf etwas anderes gerichtet werden kann, wenn dies den Schmerz vermehrt[1]). Das dürfte auch die Ansicht Dantes gewesen sein, wie der berühmte Vers über den Erinnerungsschmerz ehemaligen Glückes im Leid und besonders das furchtbare Weinen des anderen Geistes am Ende der Erzählung und das Bewußtloswerden des Dichters nahelegen, wenn auch hier und da in der altchristlichen Literatur der Gedanke an eine zeitweise Milderung der Höllenpein aufzutauchen scheint[2]). Das Mittelalter jedoch wies diese Ansicht scharf zurück[3]).

Fast alle, die über Francesca und ihr Geschick geschrieben haben, bringen ihr Los in Gegensatz zu dem einer anderen bekannten Sünderin der Zeit, zu Cunizza. Locella schreibt darüber: Wenn uns heute die Gestalt Francescas so mächtig ergreift, so kommt noch eines hinzu: wir finden sie allzuhart bestraft, zumal im Gegensatz zu anderen, die uns viel schuldiger erscheinen als sie. Diese Francesca mußte ewig büßen, während die Markgräfin Cunizza, eine an Liebesabenteuern reiche Frau, entrückt ist in den Lichtkreis der Venus, »des Sternes, der mich besiegte«[4]). Und Voßler stellt fest: »Über den Grund, der den Dichter bewogen haben mag, eine so übel beleumdete und ausschweifende Frau wie Cunizza, die Schwester des Tyrannen Ezzelino III da Romano, in das Paradies zu erheben, haben sich schon viele Kommentatoren vergebens den Kopf zerbrochen[5]).«

[1]) Angeführt bei Ludolphus de Saxonia a. a. O. p. 2, c. 88.

[2]) Augustinus, Enchiridion 110 u. 112. Prudentius, Hymnus 5 des Cathemerinon.

[3]) Petrus Lombardus Sent 4, 46 A. Thomas S. th 3q. 89, 6 ad 3.

[4]) a. a. O. S. 21.

[5]) K. Voßler, Die Göttliche Komödie, 2. Aufl. Heidelberg, 1925, II. Bd. S. 789.

Digitized by Google

Cunizza ist eine fast notwendige Ergänzung, ein von Dante fast mit Notwendigkeit in seine Welt hineingestelltes Gegenstück zu Francesca. Sie hatte den Weg von der Sünde zu Gott zurückgefunden, hatte gebüßt und viel Gutes getan, und darum mußte sie in den Himmel versetzt werden. Wahrscheinlich war ihr Sündenleben, wie das gewöhnlich der Fall zu sein pflegt, bekannter als ihre Umkehr, und daher mußte der Dichter sich oder sie vielmehr durch den Dichter verteidigen, daß sie im Paradiese ist. Die Verteidigung geschieht auf ganz Dantesche Art, indem der Pöbel (*volgo vostro*) vor den Kopf gestoßen wird. Aber so könnte auch Cunizza in ihrem Leben gesprochen haben. Sie, die in einer öffentlichen Urkunde, die auf unsere Tage gekommen ist und beginnt: »um der Liebe des allmächtigen Gottes willen«, die Verräter ihres Bruders den hundert Teufeln aus der Hölle überantwortet, hat auf Menschenmeinung nie Rücksicht genommen[1]). Sie, die Wohltätigkeit in großartigem Maßstabe ausgeübt hat, die alle ihre Hörigen freiließ und wahrscheinlich freiwillig arm gestorben ist[2]), und auch während ihres Sündenlebens, wie Rambaldi sagt, stets sehr mildtätig war, mußte auf Dante einen tiefen Eindruck machen. Alles an ihr war ehrlich, ihre Liebe und ihr Haß. Etwas geradezu verblüffend Ehrliches hat auch ihre von Dante im Himmel verklärte Gestalt. Aber das, was sie Dante oder vielmehr dem Pöbel gegenüber so spitz ausdrückt, daß sie sich gerne die Ursache ihres Loses, ihr Venusgeschick, selbst verzeihe, ist scharf zugespitzte scholastische Lehre. Thomas von Aquin sagt eigentlich dasselbe in andern Worten da, wo er von der Erinnerung der Seligen an ihre früheren Sünden spricht: »Die Heiligen im Himmel werden so von Freude überströmt, daß der Schmerz in ihnen keinen Raum haben kann; und darum empfinden sie auch keinen Schmerz über die Sünden, sondern freuen sich vielmehr über die göttliche Barmherzigkeit, durch die ihnen die Sünden erlassen wurden[3]).« Bonaventura meint sogar, die Erinnerung an die Sünden erhöhe im Himmel die Glückseligkeit: »In der Tat, ich glaube«, schreibt er, daß es die Freude des

[1]) F. Zamboni, Gli Ezzelini, Dante e gli schiavi. Vienna 2 1870, S. 263.

[2]) Ebenda S. 91f.

[3]) S. th. Supplem. q. 87, art. 1, ad 3.

Digitized by Google

(ewigen) Lebens verdoppelt, vom Tode (der Sünde) zum Leben übergegangen zu sein[1]).« Auch der Gedanke des Sich-selbst-Verzeihens ist scholastisch. In den Gleichnissen des hl. Anselm von Canterbury, die Eadmer aufgezeichnet hat, wird ausgeführt, daß die früheren Sünden den Heiligen keinen Schmerz mehr bereiten. Einen Petrus reue seine Verleugnung nicht mehr, ebensowenig eine Maria Magdalena ihre Sünden. Im Gegenteil, je größer die seelische Krankheit gewesen, die geheilt werden mußte, desto mehr müsse man über die Güte, Kraft und Weisheit des heilenden Gottes staunen. Und dessen Ehre sei unsere Ehre. Wenn Gott nichts mehr nachhalte, würde auch kein Mensch, dessen Wille mit dem Willen Gottes übereinstimme, mehr richten wollen und dürfen, sondern vergeben[2]).

Die Grundgedanken dieser Anschauungen hat wieder Gregor der Große aufgestellt. »Man muß wissen«, lehrt er, »daß, wie wir uns jetzt oft an Trauriges erinnern, ohne traurig zu werden, wir einst des begangenen Bösen ohne Verminderung unserer Glückseligkeit gedenken. Denn meistens führen wir in gesunden Zeiten die vergangenen Leiden ohne Schmerz unserm Geiste wieder vor, und je größer unsere Krankheit war, desto größer ist das Wohlgefühl der Gesundheit. Daher wird auch in der jenseitigen Glückseligkeit die Erinnerung an die Schuld ohne Schmerz sein, vielmehr wird sie die Freude erhöhen, so daß, während sich der Geist des Schmerzes ohne Schmerz erinnert, und desto mehr sich dem Arzt als Schuldner fühlt, desto mehr auch das zuteil gewordene Heil schätzen, je mehr er des Elends gedenkt, dem er entronnen ist[3]).«

Viel umstritten sind auch die Verse 99—102, in denen Francesca die Liebe ihres Begleiters entschuldigt. Von fast allen Übersetzern und Erklärern wird der Satz *e il modo ancor m' offende* nur auf *persona . . . tolta* bezogen — übrigens liest der Codice Trivulziano n' offende. Fast alle 90 Übersetzungen erläutern *il modo* mit Art und Weise des Todes, während es doch mindestens unbestimmt gelassen werden müßte, ob es sich nicht auch auf das Vorhergehende beziehen könnte, was von Dante wahrscheinlich absichtlich, wie so oft, in Dunkel und Unbestimmtheit gelassen ist.

[1]) Soliloquium c. 4.
[2]) Liber de St. Anselmi similitudinibus.
[3]) 4. Job. 31.

Digitized by Google

Rein grammatisch betrachtet ist der Satz *e il modo ancor m' offende* durch das *e* dem Hauptsatz *amore prese costui della bella persona* nebengeordnet, ist also eine Fortsetzung des Hauptsatzes und nicht allein auf *che mi fu tolta* zu beziehen. Das ist grammatisch und logisch unumstößlich. Dann aber bedeutet der Satz: Die Art und Weise ihrer Liebe ist jetzt noch ihre Qual. Wir Menschen von heute, die fast nur mit den Augen lesen und verstehen, sind allerdings durch das Satzbild geneigt, den zweiten Satz nur auf den Nebensatz zu beziehen, weil das Auge ihn uns gleich danebensetzt. Aber die Alten haben nach dem Gehör geschrieben und verstanden, wie das unzweifelhaft die alten Handschriften dartun, wenn es nicht auch sonst schon bekannt wäre. Das mit Nachdruck wiederholt an die Spitze gestellte *amor* ist Subjekt auch im ganzen folgenden Satze trotz seines Nebensatzes. *Amor* gehört auch zu *abbandona*. Dasselbe Wort beherrscht ja auch die ganze vorhergehende Terzine bis zum Schluß.

Der beste und feinste Philologe unter den alten Kommentatoren, Francesco da Buti, hat die Stelle auch schon so verstanden und erklärt. Er faßt die Ausführungen Dantes über die Liebe im 17. und 18. Gesang des Purgatorio, insofern sie auf Paolo und Francesca angewandt werden könnten, folgendermaßen zusammen: »Weder Schöpfer noch Geschöpf waren je ohne Liebe, und das sagt er, weil der vernunftbegabte Geist ohne Liebe nicht sein kann. Wenn aber diese Liebe über die rechte Art hinausgeht, wendet sie sich von der Tugend ab und wird Laster.« Dieses *modo*, die Art und Weise, ist ein Fachausdruck der Scholastiker. Weiter sagt Buti, daß die Art dieser Liebe sie zuerst schon in der Welt verletzt habe, dadurch, daß sie ihren Leib und die Ehre verloren, und noch verletze dieselbe sie jetzt, weil sie auch des geistigen Lebens verlustig gingen. Schließlich könnte man auch, meint derselbe Erklärer, das *il modo ancor m' offende*, zugleich auf die Art ihres Todes, also auch auf den Nebensatz beziehen, weil die Art ihres Todes an ihrem jetzigen Unglück mit schuld sei. Noch zwei andere, und zwar gerade tüchtige Grammatiker unter den älteren Erklärern, Landino und Venturi, stimmen mit Buti überein. Venturi läßt Francesca von sich sagen: »Mir mißfällt nicht, und es ist auch nicht die Ursache der Strafe, daß er mich geliebt hat, sondern das Ungesetzmäßige dieser Liebe.« Landino

Digitized by Google

hebt noch hervor, daß der Ehebruch Francescas wie jede Sünde auch auf Erden schon verletze durch die Vorwürfe des Gewissens.

Nach Thomas von Aquin bleibt die Liebe selbst in der Hölle: »Diejenigen, welche in der Hölle sind, behalten den verkehrten, von Gottes Gerechtigkeit abgewandten Willen, indem sie das lieben, wodurch sie gestraft werden . . . Sie empfinden auch Reue über die Sünden, die sie begangen haben, nicht darum, weil sie dieselben hassen, sondern weil sie für dieselben gestraft werden[1].« Der Modus der Liebe Paolos und Francescas war nicht der rechte; denn, sagt Thomas von Aquin, der Modus der Liebe muß heilig, gerecht und wahrhaft sein. Die heilige Liebe liebt Gottes wegen, die gerechte gibt nie im Bösen nach, sondern führt nur zum Guten, die wahre Liebe denkt nicht an den eigenen Nutzen oder die Lust, denn wer das sucht, liebt nicht den Nächsten, sondern sich selbst[2]. Und diese Eigenschaften fehlten der Liebe unseres unglücklichen Paares.

Diese Erklärung der Erzählung Francescas aus der Gedankenwelt der Zeit heraus macht die Tragik ihrer Geschichte nur noch größer und furchtbarer. Dante kann den Unseligen nichts schenken, keine Erleichterung und Verzeihung, nur tiefstes menschliches Mitgefühl und Verstehenwollen. Und das gibt er ihnen ganz. Das erlaubte ihm auch der Heilige von Aquin[3]. Ja, durch seine Frage und ihre Antwort erneuert und erhöht er ihren Schmerz. Er selbst leidet darunter. Aber »Francesca muß, nach der Auffassung des christlichen Dichters und entsprechend dem ganzen Sinn und Geist der Commedia auch in der Hölle Zeugnis ablegen für das gerechte Gericht Gottes. So aufgefaßt, erscheint mir auch ihr Wort als eine große sittliche Tat: Es ist der Sieg des Sittengesetzes über die Poesie des Genusses und die sinnliche Freude[4].«

---

[1]) Thomas Summa th. 22, q. 13, 4 c.
[2]) S. th. 22, q. 64, 6 u. 7.
[3]) S. th. 22, q. 25, A. 11.
[4]) F. X. Kraus, Essays. 2. Sammlung. Berlin 1901. S. 362.

Digitized by Google

GALEOTTO IN EINEM FRÜHEN SCHWEIZER ROMAN

VON HUGO DAFFNER

Johann Jacob Bodmer (1698—1783) scheint nach wie vor der erste bleiben zu sollen, der in deutscher Sprache auf eine, wenn auch nur kurze, kritische Würdigung von Dantes dichterischen Schönheiten eingegangen ist[1]). Er übersetzte dazu in Prosa kleine Teile aus dem V., XXXIII. und XXXIV. Gesang der Hölle. Der ersten der genannten Stelle gab er noch einen besonderen Hinweis mit, dessen man sich auch heute noch erinnern darf:

»Der Florentinische alte Poet Dantes führet in seinem Gedichte von der Höllen eine Frauensperson ein, welche ihm erzehlet, wie sie durch die bloße Beschreibung einer feurigen Liebe in gleichmäßige Flamme gesetzt worden: »Wir lasen eines Tags, sagt sie, zur Lust miteinander von der Geschichte Lancilotts, wie die Liebe ihn verstricket, wir waren gantz alleine, und hatten keine bösen Gedanken; dieses Lesen schlug uns zu mehrern mahlen die Augen nieder, und jagte uns eine Röthe ins Gesicht. Aber was uns besiegte, war ein einziger Umstand.« Ich will das übrige mit des Poeten Worten erzehlen:

Quando leggemo il disiato riso
Esser basiato da cotanto amante,
Questi, che mai da me non fia diviso,
La bocca mi basiò tutto tremante:
Galeotto fu il libro, e chi lo scrisse.
Quel giorno più non vi leggemmo avante.

Bey welchem letztern Verse ich mit wenigen zu mercken bitte, wie geschickt dieser Poet schweigend zu gedencken giebt, was ein grober Ausdruck nicht mit solchem Nachdruck gesagt hätte.«

Dies ist, soweit sich bis jetzt übersehen läßt, nicht nur die erste kritische Erwähnung des fünften Höllengesanges, sondern auch der erste Übersetzungsversuch von Bruchstücken daraus in Deutschland. Es dauerte immerhin noch fast ein Vierteljahr-

[1]) Johann Jacob Bodmers Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemälde der Dichter. Mit einer Vorrede von Johann Jacob Breitinger. Zürich 1741, S. 43ff.

Digitized by Google

hundert, bis uns Meinhard eine weitere Übertragung dieser Stelle und Bachenschwanz eine ganze Komödienübersetzung in Prosa vorlegte.

Bodmers Hinweis auf Dante blieb weiterhin ziemlich unbeachtet. Auch in der kleinen Lebensbeschreibung, die ihm huldigend sein Schüler Leonhard Meister widmete[1]), wird wohl seiner sonstigen literarischen Verdienste reichlich, nicht aber derer um Dante gedacht.

Leonhard Meister (1741—1811), der erst Professor der Historie und Sittenlehrer an der Kunstschule, dann Pfarrer an einem Pfrundhaus in Zürich war, galt und gilt mit Recht als ein Vielschreiber, der uns heute nicht mehr viel zu sagen hat. Ihm wird u. a. auch die Autorschaft der in wiederholten Auflagen anonym erschienenen »Sammlung romantischer Briefe«[2]) zugeschrieben, in denen sich eine bis jetzt übersehener Nachbildung der Form der Liebeserklärung in Dantes fünftem Höllengesang aufzeigen läßt. Dante war freilich weder der erste noch der letzte, der Liebende sich zur abgeschiedenen Lektüre von Romanen sich zusammenfinden läßt. Nach Morf[3]) findet sich schon wiederholt vor Dante solch gemeinsame Lektüre zu Zweien, wie auch nach ihm, z. B. bei Jean Froissart (1337—1401). So wenig aber eine Beeinflussung Dantes von den alten Franzosen anzunehmen ist, so wenig eine des jüngeren durch Dante. Dagegen ist in unserem Fall Dantes unmittelbares Vorbild nicht zu verkennen, ganz abgesehen von den uns bekannten persönlichen Beziehungen, die den Verfasser, wenn auch nur oberflächlich, zu Dante geführt haben. Diese Sammlung romantischer Briefe sind ein sehr weit ausgesponnener Roman in Briefform, indem ziemlich am Anfang (S. 17 der 2. Auflage), der eine der Briefschreiber Fryman einem Freunde die Entstehung seiner Liebe zu der kurz vorher verstorbenen Frau ausführlich mitteilt. Es ist gar kein Zweifel, daß diese Szene Dante nachgebildet ist, wenn diese beiden, endlich allein, zur Lektüre von Glovers Leonidas greifen, um bei der einzigen kurzen Liebesszene dieses Werks sich selbst zu finden

[1]) Leonhard Meister, Über Bodmern. Zürich 1783.

[2]) Halberstadt, 1769. 2. Auflage Berlin 1800.

[3]) Heinrich Morf, Aus Dichtung und Sprache der Romanen. 3. Reihe. Berlin u. Leipzig 1922.

Digitized by Google

und der Lektüre zu vergessen. Die neun Gesänge dieses Heldengedichts des englischen Dichters R. Glovers (1712—1785) waren kurz vorher, 1766, von I. A. Ebert ins Deutsche übersetzt und auf dem Titelblatt noch eigens »Der Eydgenössischen Jugend zugeeignet« worden, wohl vor allem um ihres stark patriotischen und freiheitlichen Charakters willen. Meister hat die kurze Liebesszene zu Beginn des fünften Gesanges (Vers 47—64) herausgegriffen, selbständig in Hexametern übersetzt und seinem Roman eingefügt. Man kann in dem Werk wie an dieser Stelle gerade keine literarische Offenbarung sehen; aber als einen der frühesten Einflüsse Dantes auf die deutsche Literatur soll auf sie einmal hingewiesen sein.

»O wie lebhaft schwebt noch immer jener Augenblik vor mir, jener Augenblik, der mein ganzes kynftiges Schiksal abwog. Ich war mit meiner Aspasia ganz allein-allein, und o warum brachte ich nicht eine ganze Welt in meinem Herzen mit mir? Die Schäferstunde yberraschte mich plötzlich. Zwar redete ich täglich mit Marsay, izt aber war ihr Sohn, der meiner Aufsicht im Studieren anvertraut war, izt war er eben nicht da. So ganz allein im Cabinet derjenigen, welche ich schon lange stillschweigend liebte, ich in diesem Heiligtum Priester, und sie meine Gottheit. Sehen Sie, mein Wulmoth, wie lange sich auch die kleinsten Umstände in unserer Seele festheften, wenn eine Leidenschaft da ist, welche desselben darinne annagelt. Oder wie wyrd' ich mich sonsten erinnern, wie ich zitterte, wenn etwa ihr Blik den meinen traf; wie ich so verwirrt aussah, wenn sie mir nur von ohngefehr ein Buch in die Hand gab; daß ich beym Theetisch das Schälchen umkehrte, weil ich selber nicht wußte, was ich that, indem mich ihre weiße Hand blendete. Hernach las ich unserer Gewohnheit nach Marsay was vor. Eben schlug ich folgende Stelle aus Glovers Leonidas auf, die mir unvergeßlich sein wird.

Mit Bewunderung sah er ihre Gemythsart und Schönheit,
Ihre Tugend. Die Bewunderung ward bald zur Liebe,
Und der Liebe Anfang war mit Verzweiflung begleitet.
Aber niemand war Zeuge seines schweigenden Schmerzens.
Dennoch klagte er nicht sein Leiden den einsamen Schatten,
Und er floh die Geliebte nicht. Seinen Kummer verbarg er
Unter dem Schleyer der Freyde; und er bedeckte mit Lachen

Digitized by Google

Seine Sorgen. Indem die verborgene Flamme
In dem Busen raste, und seinen Frieden verzehrte,
Sas sein Herz stets brytend yber dem Schmerzensgedanken:
Kan ich bey dir, o Weisheit, eine Linderung finden,
Die du meine Liebe gutheißest! Du schyzest mein Herz wol
Vor der Macht der Schönheit, wenn der Leib allein schön ist:
Aber hier bist du selbsten bezaubert, da huldreiche Sanftmuth
Und die Tugend der Sehnsucht zur Vertheydigung dienen.
Aber also ohne Hoffnung zu lieben ist etwas
Allzuscharfes, welches das unerbittliche Schiksal,
Um das Leben des Menschen zu foltern, grausam erdacht hat.

Während dessen, daß ich so las, war mirs nicht anderst, als wenn ich Teribaz selber und die Frau von Marsay meine Ariana wär. Ich stockte. Ich warf einen verstohlenen Blik auf sie. Ich schwieg. Ich wurde yber und yber ganz roth. Ich seufzete. Ich athmete banger. Ich schluchsete. Nein, lesen Sie nicht weiter, unterbrach mich Marsay, eine mitleidige Zähre drang ihr ins Auge. Sie schlug die Blicke nieder, indem sie mit einem schmelzenden Feuer von der Seeligkeit einer wahren Liebe mehr zu empfinden schiene, als sie ausdryken konnte. Wir wurden beyde ganz stumm. Mir vergieng Hören und Sehen. Meine Stirne war mit Wolken umhyllet. Ich war in einem lethargischen Schwindel. Heilige Stille, welche Gefyhle yberströmten mich damals? Ich warf mich vor Marsay zu Fyßen. Ich drykte mich fest an ihr bebendes Knie. Ich ergriff ihre Hand. Sie neigte schmachtend ihre Stirne gegen die meinige herab. Die meinige flammte vor Liebe. O wie spannte sich da meine Brust, um meine Empfindungen zu schluchsen? Sie raffte mich auf, und goß ihre ganze Seele mit einem Blik in mich, mit einem göttlichen Blik, der mir vergebens ihre liebende Seele zu verheelen schien, und sie desto ryhrender blos gab. Ich liebe Sie, Marsay, ewig, ewig muß ich Sie lieben! Hier will ich sterben, wenn sie dieses Geständniß beleydigt. Alle Mächte des Himmels erweken mich in meiner Marsay zur Liebe und Tugend.

O wie schlug da von diesem Augenblik unsere Liebe in göttliche Flammen aus! Allezeit wuchs sie, und allezeit glaubten wir, sie könne unmöglich mehr wachsen. Ein Beweis, daß sie nicht von irdischer Art war, welche im Genuß erstiket! Aber

Digitized by Google

wo seyd ihr nun izo, ihr meine seeligste Abende? Wenn ich unter der Dämmerung mit Marsay auf ihrem Landguth durch die Wiesen und Gehölze hinschweiffte? O wie yberwallte mein siedendes Herz, wenn ich ihr beym Mondschein unter jener romantischen Laube ein Lied auf unsere Liebe vorlas, oder wenn sie yber ihre Cythar daher fuhr — dann wars mir, ich höre eine olympische Leyer, und Marsay meine begeisternde Muse. Eine Welt lag zu unseren Fyßen, und ich sah einen Himmel im Auge der Freundin. Doch nun ist sie nicht mehr. Alles, alles ist verwandelt. Du nur, o Gott, du allein bleibest meine unveränderte Gottheit! Heil mir, du nur nahmst meine Marsay! Von deiner Hand werd ich sie wieder bekommen, alsdenn, wenn ich mich durch Gelassenheit ihrer von neuem werde wyrdig gemacht haben.«

Selbst wenn die Beziehungen Meisters zu Bodmer nicht bekannt wären, läge es nahe, die Dantesche Szene als Vorbild für diese Romanstelle anzusprechen, die Meister nur durch Vermittlung Bodmers kennen gelernt haben kann. Freilich, die Welt, die Dante mit ein paar vor uns Worten auftut, verflacht und vergröbert Meister in romanhafter Breite und Sinnfälligkeit; es will ihm nicht gelingen von dem Zauber der ursprünglichen Szene viel herüberzuretten. Das Dantesche Vorbild gibt ihm lediglich einen wirksamen technischen Handgriff ab.

Digitized by Google

FICHTE ALS DANTE-ÜBERSETZER

VON HUGO DAFFNER

Als Johann Gottlieb Fichte im Jahre 1799 die Universität Jena wegen des Atheismusstreites verlassen mußte, wandte er sich zunächst nach Berlin, wo ein freiheitlicherer und duldsamerer Geist herrschte. Trat hier mit Friedrich Schlegel, Tieck, Schleiermacher und anderen führenden Persönlichkeiten des damaligen geistigen Lebens in nähere Berührung. 1805 hält er Vorträge an der damals preußischen Universität Erlangen; 1806 ging er, da die Franzosen immer weiter vorrückten, nach Königsberg i. Pr., wo er schon ein halbes Menschenalter früher bei Kant vergeblich eine dauernde Anknüpfung erstrebt hatte. Jetzt suchte er in Königsberg Ruhe und Erholung von überstandener Krankheit, die »Reden an die deutsche Nation« im Kopf, die er dann im Winter 1807/8 auf der Berliner Akademie hielt. Während der Zeit seiner Wiederherstellung gedachte er auch früherer italienischer, vor allem aber spanischer und portugiesischer Sprachstudien, die er betrieben hatte, um Dichter dieser Länder in der Ursprache kennen zu lernen, und vielleicht auch das eine oder andere in metrischer Nachdichtung wiederzugeben. So übertrug er Episoden von Camõens Luisiaden (3. Gesang, Stanzen 118—1836), mit deren Abdruck eine neue Berliner Zeitschrift »Pantheon« eröffnet wurde. Manche Übersetzungsversuche von italienischen und spanischen Dichtern sind, wie Fichtes Sohn in der Lebensbeschreibung seines Vaters[1]) mitteilt, ungedruckt geblieben. Nicht so dagegen der Versuch einer Übersetzung eines Gesanges aus Dantes Divina Commedia, der bald in der »Vesta«[2]) Aufnahme fand. Der Biograph irrt hierbei insofern, als es sich hier nicht, wie er meint, um den ersten Gesang des Inferno handelt, sondern um den 28. des Läuterungsberges. Fichte selber schreibt darüber an seine Frau, als er ihr von einem kleinen, von ihm angeregten Abendessen mit einigen Kollegen berichtet, wo er seine Übertragung

[1]) Immanuel Hermann Fichte, Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. 2. Auflage. Leipzig 1862. 1. Band, S. 427.

[2]) „Vesta". Herausgegeben von Ferdinand Frh. von Schrötter und Max von Schenkendorf. 1. Band. Königsberg 1807. S. 105ff.

Digitized by Google

vorgelesen hatte: »1807 Mai 20—28 Königsberg . . . In die Gesellschaft hatte ich eine von mir gemachte Übersetzung eines Gesanges eines vortrefflichen italienischen Dichters mitgenommen, welche ich, um die Geister etwas höher zu stimmen, vor Tisch las, worauf wir uns zu einer Schüssel Spargel und zu einem guten Rheinwein und Champagner niedersetzten und unter geistvollen Unterredungen uns die Mitternacht herbeikam[1].« Man wundert sich, daß Fichte den Namen des Dichters seiner Frau gegenüber, die doch eine Nichte Klopstocks war, gar nicht erwähnt.

Fichte hat auch nicht verfehlt, teilnehmenden Bekannten einen Abdruck der Übersetzung zu schicken; Ende dieses Jahres schreibt Schelling an Windischmann aus München, 31. Dez. 1807: »Zur Erwiderung will ich Ihnen noch von Fichte melden, wenn Sie es noch nicht wissen, daß er den Dante übersetzt (ein Gesang dieser Übersetzung ist bereits in einer Königsberger Zeitschrift erschienen)[2].«

Mit dieser Übersetzung Dantes, wie Schelling meinte, hatte es freilich noch gute Wege, die Fichte allerdings nie weitergegangen ist. Der Sohn Fichtes, Herausgeber der gesammelten Werke seines Vaters[3], meint zwar, daß es in späteren Jahren besonders Dante war, der ihn mächtig ergriff und zu dessen Betrachtung er mit immer neuem Interesse zurückkehrte. Gleichwohl hat er in die »sämtlichen Werke« auch nicht eine Zeile über Dante von seinem Vater aufgenommen. Denn er hatte es bei diesem einen Übersetzungsversuch belassen; auch in dem ungedruckten soweit zugänglichen handschriftlichen Nachlaß befindet sich, wie ich feststellen konnte, unter den Übersetzungsbruchstücken nichts weiter von Dante. Freilich, ein großer Verlust ist der deutschen Danteliteratur daraus nicht erwachsen; denn der Übersetzer scheint sich in Dante, im Gegensatz z. B. zu Petrarca oder Camões, nicht sehr eingefühlt haben. Die Nachdichtung des zugänglichen Gesanges, von der nur die ersten fünfundzwanzig Zeilen, allerdings

[1]) J. G. Fichte, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe von Hans Schulz. Leipzig 1925. 2. Band, S. 449.

[2]) Romantiker-Briefe. Herausgegeben von Friedrich Gundelfinger. Jena 1907. S. 412.

[3]) In J. G. Fichtes sämtlichen Werken, hrsggb. von J. H. Fichte (Berlin 1845—46), findet sich im 8. Band, unter den italienischen Übersetzungen nur ein Sonett von Petrarca.

Digitized by Google

in echten Terzinen, gereimt sind, und das übrige in dürrer Prosa geboten wird, verrät keine wärmere Liebe zu Dante oder auch nur ein tiefer eindringendes Verständnis. Fichte wollte wohl nach Verlust seiner Stellung in Jena infolge des Atheismusstreites und eben im Begriff, nach einer Lehrstelle an einer Hochschule Ausschau zu halten, mit dieser Übersetzung der Öffentlichkeit den Beweis seiner Neigung zum Christentum geben.

Man kann es also dem Sohne Fichtes, als dem Herausgeber der gesammelten Werke seines Vaters, eigentlich nicht zu sehr verdenken, daß er dieses Dante-Bruchstück nicht ganz im Einklang mit seinen obigen Ausführungen fallen ließ im Gegensatz zu den besser geratenen Übersetzungen von Petrarca und Camõens. Man darf vielleicht eher annehmen, daß Fichte sich zu jener Zeit in der romanischen Literatur am nachhaltigsten für Cervantes »Numancia« interessierte, die — auch von Goethe geschätzt — ihn bei seinen Reden an die deutsche Nation begeisterte. Daher ist es wohl zu erklären, daß die deutsche Dantebibliographie bislang an dem Dante-Versuch Fichtes vorübergegangen ist, und es dem gerade um die deutsche Literatur so verdienten Literaturhistoriker Arturo Farinelli[1]) vorbehalten blieb, auf diesen Übersetzungsversuch hinzuweisen. Da dieser seit seinem ersten Erscheinen nicht wieder gedruckt und von der Aufnahme in die gesammelten Werke ausgeschlossen blieb, rechtfertigt sich der nachfolgende Abdruck von selbst.

Dantes irdisches Paradies.
(Achtundzwanzigster Gesang des Purgatorium.)

Das irdische Paradies, im Gegensatze zu dem himmlischen, welches letztere Dante in die Planeten, die Fixsterne und das Empyräum versetzt, liegt auf dem abgeplatteten Gipfel eines hohen Berges, dessen aufsteigende Wände die verschiedenen Grade des Reinigungsfeuers enthalten. Der Weg aus diesem Feuer zum Himmel geht da hindurch; außerdem ist es seit dem Sündenfalle in der Regel unbewohnt, und die Chöre von Seligen und Engel, die Dante daselbst antrifft, kommen um seinetwillen und als Geleit seiner Beatrix. Die beiden Dichter, deren als seiner Be-

[1]) Arturo Farinelli, Dante in Spagna, Francia, Inglihterra, Germania. Torino 1922, S. 397f.

Digitized by Google

gleitung erwähnt wird, sind Virgilius und Statius; der erstere als sein beständiger Begleiter, der letztere, von welchem angenommen wird, er sei insgeheim ein Christ gewesen, auf Veranlassung seiner Reise aus dem Reinigungsfeuer in den Himmel.

Dante hat zu Anfang des folgenden Gesanges die Höhe des Berges vollkommen erstiegen und befindet sich an der Kante desselben. Er hat das Gesicht gegen Morgen gerichtet. Vor ihm ist ein Wald. Die Sonne ist soeben aufgegangen.

Um dem Leser, dem auch nicht eine deutsche Nachbildung unserer Dichtung (z. B. die von A. W. Schlegel im ersten Jahrgange des Horen) bekannt wäre, ein möglichst getreues Bild seiner Weise vor die Augen zu bringen, haben wir den Anfang des Gesanges in der Versart des Originals übersetzt; doch glaubten wir, da wir keinen andern Zweck hatten als den angegebenen, uns für das Folgende dieser Zeit kostenden Mühe überheben zu dürfen. Oder möge auch irgendein anderer Mitarbeiter die Lyra da aufnehmen, wo ich sie niederlegte.

Indem ich nun ganz zu durchwandern dachte
Den frischen dicken Wald, den ich erst nannte,
Der milder an das Aug den Lichtglanz brachte;
Ließ ohne Zögern ich des Berges Kante
Die Ebne mit langsamen Tritt beschreitend
Auf Rasen hin, der Wohlgerüche sandte.
Ein Luftstrom ohne Stoß sich leicht verbreitend
Nahm mich hier auf, und blieb so ohne Wanken,
Mit Kühlung an den Schläfen hin mir gleitend.
In ihm sah ich die Bäume freudig schwanken,
Nach dieser Seite alle hergebogen,
Wohin des Berges erste Schatten sanken.
Nicht so gebeugt doch, daß den grünen Bogen
Der Morgensänger süß lebendig Walten,
Der Vögel Lieder, mein' ich, werd' entzogen;
Vielmehr nimmt sie der Frühling in die Falten
Der Blätter auf, und in ihr rauschend Beben,
Womit den Liedern sie den Grundton halten.
So hört man Rauschen in der Luft sich heben,
An Adrias Strande durch die hohen Fichten,
Wenn Äolus den Ostwind losgegeben. —

Digitized by Google

Schon war langsamen Schritts ich in den dichten
Und alten Wald so tief hineingegangen,
Daß ich den Eingang nicht mehr konnt' ersichten;
Da nahm ein Bach das Weitergehn gefangen. —

Ein Bach, der mit seinen kleinen Wellen am linken, vor ihm liegenden Ufer die Gräser beugte. Die kleinsten Gewässer hienieden würden einige Beimischung zu haben scheinen, gehalten gegen diesen, der keine verbirgt; wiewohl er bräunlich sich dahin bewegt unter dem ewigen Schatten, in welchen nie eindrang ein Strahl der Sonne oder des Mondes. Mit den Füßen stillstehend drang ich mit den Augen über den Bach hin, bewundernd die große Abwechslung der frischen Maien. Und so wie einem plötzlich eine Sache erscheint, welche, indem sie die ganze Bewunderung auf sich zieht, ablenkt alles andere Denken, erschien mir hier eine Frau allein und einsam, die da ging, singend und Blumen aussondernd, mit denen ihr Pfad ganz wie bemahlt war. O schöne Frau, rif ich ihr, die du in den Strahlen der Liebe dich wärmst, wenn ich glauben soll den Anzeichen, die von dem Herzen Zeugniß zu geben pflegen; wolle dich näher heran an dieses Ufer begeben, so daß ich vernehmen könne, was du singest. Du bringst mir ein Bild vor die Seele, wo, und wie Proserpina war, als die Mutter sie, sie selber den Frühling verlohr. So wie daher wallet, die Sohlen fest an einander und an den Boden geschlossen, kaum merklich einen Fuß vor den andern bringend, eine tanzende Frau, so bewegte sich diese über die rothen und gelben Blumen zu mir her, nicht anders wie eine Jungfrau die ehrbar die Augen niederschlägt, und macht mich meiner Bitte vergnügt, also sich nähernd, daß der süße Schall zugleich mit seinem Sinne verbunden zu mir gelangte. Als sie da war, wo schon die Gräser badeten in den Wellen des schönen Flusses, ertheilte sie mir die Gabe, ihre Au gen aufzuschlagen. Ich glaube nicht, daß solches Licht geglänzt habe unter den Brauen der Venus, damals, als sie von ihrem Sohne verwundet war, unversehens, gegen seine Gewohnheit. Sie lächelte her vom rechten Ufer, fassend noch mehr der Farben mit ihrer Hand, die diese hohe Erde ohne Saamen erzeugt. Drei Schritte entfernte uns der Fluß; aber der Hellespont, da wo Xerxes, noch immer ein Warnungsbild menschlichen Ehrgeizes, ihn überschritt, war nicht verhaßter Leandern, daß er zwischen

Digitized by Google

Sestos und Abydos wogete, wie dieser mir, daß er die Bahn mir verschloß.

Ihr seid hier neu, redete sie, und vielleicht verleitet Verwunderung euch zur Mißdeutung daß ich lache an diesem den menschlichen Naturen zu ihrem Wohnsitze bestimmten Platze; aber Licht gibt der Psalm: du hast mich ergötzet Herr durch deiner Hände Werk; der euch das Verständnis aufhellen kann. — Aber du, der du, wie du erst gebeten, mir nun nahe bist, sage, ob du noch etwas anderes hören willst; denn ich bin gekommen, bereit jeder deiner Fragen, soweit es hinlänglich. Das Wasser, sagte ich, und der Schall des Waldes bestreiten in mir den neuen Glauben an eine Sache, die ich soeben, mit diesen Erscheinungen im Widerspruche, vernommen habe; und sie aber, erwiedernd: ich will sagen, wie aus seinem Grunde hervorgeht, daß was dich zur Verwunderung hinreißt, und aufhellen den Nebel, der deinen Glauben zertheilt. Das höchste Gut, das nur selbst sich selbst ganz genießt, schuf den Menschen gut zum Guten, und gab ihm diesen Platz zum Unterpfande des ewigen Friedens. Durch seine Schuld verweilte er hier nur wenig; durch seine Schuld verwandelte sich in Klage und Angst das ehrbare Lächeln, und die süße Freude.

Damit die Wirbel, zu welchen unten des Wassers und der Erde Ausdünstungen sich bilden, und welche, so gut sie können, sich nach der Wärme hinziehen, den Menschen auf keine Weise bekriegten, erhob dieser Berg sich so hoch gegen den Himmel, und ist davon frei von da an, wo er sich wölbt. Aber weil dennoch innerhalb ihres eigenen Umkreises die Luft sich bewegt mit ihrer eignen Bewegung, also daß der Kreislauf in keinem Punkte unterbrochen sei; so trifft in dieser Höhe, die da frei schwimmt in der lebendigen Luft, jener Zug den dichten Wald und macht ihn ertönen. Und die getroffene Pflanze hat solche Kraft, daß sie mit ihrer Art die Luft schwängert, welche hernach rund herum diese Befeuchtung wieder ausgießt, so daß andere Erde, nachdem die durch sich oder durch ihren Himmel dazu geschickt ist, empfange, und erzeuge von verschiedener Art verschiedene Hölzer. Nachdem du dieses gehört hast, wird es dir nicht mehr wundersam scheinen, wie ohne sichtbaren Saamen eine Pflanze irgendwo hafte. Und du sollst wissen, daß das heilige Land, wo du bist, allerlei Saamens voll ist, und eine Frucht in sich hat, die sonst nirgends

Digitized by Google

gebrochen wird. Das Wasser, das du siehst, kommt nicht so wie ein Fluß, der Gewalt erhält und verliert, aus einer Ader, welche Dunst durch Kälte verdichtet, tränken mußte, sondern es kommt hervor aus einer sichern und unwandelbaren Quelle, welche aus Gottes Willen stets so viel wieder erhält, als sie aus ihren beiden Öffnungen ausströmt. Von dieser Seite kommt es mit der Kraft einem die Erinnerung der Sünden zu benehmen, von der anderen ihm die Erinnerung jeder guten That wieder zu geben; hier heißt es Lethe, auf der andern Seite Eunoe, und es wirkt nicht vollständig, als nachdem es aus beiden Strömen gekostet ist. Vor jedem andern Geschmack ist dieser ausnehmend; und obwohl dein Durst (nach Wissen) zur Genüge gesättigt seyn könnte, so will ich doch, damit ich nichts verhehle, dir noch ein Korollarium zur Zugabe geben, indem ich nicht glaube, daß meine Rede dir weniger angenehm seyn wird, wenn sie mit dir über das Versprechen noch hinaus geht. Diejenigen, welche im Alterthume noch von der goldenen Zeit, und ihrem glückseligen Zustande dichteten, haben auf dem Parnasse vielleicht von diesem Orte geträumt. Hier war die Wurzel des Menschheit unschuldig, hier immerwährender Frühling, und jedwede Frucht, und das ist der Nektar, von welchem sie alle reden. Ich kehrte mich hierauf um zu meinen Poeten, und sahe, daß sie mit Lächeln gehört hatten die lezten Worte. Hierauf wendete ich wieder mein Gesicht zur schönen Frauen.

Digitized by Google

ÜBER DIE WESENSÄHNLICHKEIT ZWISCHEN BEATRICE UND DER »DONNA GENTILE« NACH DANTE'S VITA NOVA UND CONVIVIO

VON FRIEDRICH BECK

Die Beziehungen Beatrices zur Donna gentile sind in alter und neuer Zeit mehr oder minder eingehend untersucht worden. Insbesondere sind die Schlußparagraphen des Jugendwerkes mit dem 2. und 3. Traktat des Gastmahls verglichen worden; aber das Ergebnis dieses Vergleiches war fast immer unbefriedigend, weil es sich in ausgesprochenen bewußten Gegensatz zu Dantes eigenen Worten stellte. Darum wird eine neue, genaue Untersuchung, welche grundsätzlich den ausdrücklichen Angaben des Dichters gerecht werden will, auf das rege Interesse ernster Forscher rechnen können.

In der Vita Nova VIII 51[1]) sagt Dante von einer unbekannten donna:

Più non voi' discovrir qual donna sia,
che per le propietà sue conosciute.

Im Convivio III 1, 61—66 will er dem Vorwurf begegnen, als habe er aus Wankelmut (*levezza d'animo*) von seiner ersten Liebe, Beatrice, abgelassen, und er weiß kein besseres Mittel als auf die Eigenschaften der donna zu verweisen, welcher seine zweite Liebe galt: *»a torre via questa riprensione, nullo migliore argomento era,*

[1]) Diese Studie ist in der Festschrift zum 12. deutschen Neuphilologentag (Erlangen 1906) erschienen. Die vorliegende Fassung enthält verschiedene Verbesserungen und Zusätze. Ich zitiere nach meiner kritischen Ausgabe (Dantes Vita Nova, München 1896), die ja von dem kritischen Texte Barbis (Firenze 1907 und jetzt »Opere di Dante, testo critico«, Firenze MCMXXI) fast nicht abweicht. In jenen seltenen Fällen, wo Barbi eine wesentlich verschiedene Lesart aufweist, gebe ich sie besonders an. Mit meinem Text wäre zu vergleichen meine Übersetzung (das Neue Leben, München 1903). Das Convivio zitiere ich nach Giuliani (Firenze 1874), verweise aber auf wichtige Abweichungen des »testo critico« von Parodi-Pellegrini.

Digitized by Google

che dire qual' era quella donna che m'avea mutato.« Endlich sagt der Dichter Conv. III 11, 110: *»e così si puô vedere chi è omai questa mia donna, per tutte le sue cagioni e per la sua ragione.«* Damit gibt uns Dante nicht bloß einige Klarheit über das Wesen der donna gentile, sondern auch einen Fingerzeig für den Weg, welchen wir einschlagen müssen, wenn wir Licht in das Dunkel bringen wollen, in welches er absichtlich seine Beatrice gehüllt hat. Prüfen wir also die »bekannten Eigenschaften« Beatrices, *»tutte le sue cagioni«* und *»la sua ragione«* und ziehen wir daraus logische Schlüsse auf ihr Wesen. Den Eigenschaften sind natürlich auch die Einwirkungen beizuzählen, welche sie auf andere Menschen im allgemeinen und auf Dante im besonderen ausübt. Hand in Hand mit der Prüfung der Eigenschaften Beatrices muß natürlich die Prüfung der Eigenschaften der donna gentile gehen; es wird sich dann zeigen, daß beide Frauengestalten viele gemeinsame Züge aufweisen, so viele, daß man berechtigt ist, zu behaupten, sie seien wesensähnlich, wenn auch nicht wesensgleich. Aus dieser Feststellung ergibt sich aber dann die Notwendigkeit, Beatrice als eine Abstraktion, eine allegorische Figur aufzufassen, wie die wesensähnliche donna gentile, für welche wir das unantastbare Zeugnis Dantes selbst besitzen, daß sie die Personifizierung der Philosophie sei. Eine systematische Nebeneinanderstellung der »bekannten Eigenschaften« beider Frauengestalten wird noch eine wichtige Folge haben: sie wird den kapitalen Irrtum jener Kritiker klarlegen, welche die »zweite Liebe« des Dichters als eine gemeine, sündhafte Neigung erklären, welche der ersten Liebe (Beatrice) widerstreite und in einem grundsätzlichen Gegensatze zu ihr stehe. Schon die eben angeführten Worte (Conv. III 1, 61f.) hätten den genannten Kritikern zu denken geben müssen; denn nach ihrer verkehrten Auffassung hätte Dante, statt Gründe zu seiner Entschuldigung, solche zu seiner Beschuldigung angeführt[1]). Man sieht in der Tat nicht

[1]) Um statt vieler älteren und neueren Forscher nur einen zu nennen, sei hier auf Curto (La Beatrice e la donna gentile, Pola 1897, S. 83) verwiesen; er sagt: *l'amore che Dante sente per la donna gentile è vilissimo.* Das ist ein Mißverständnis, das viel Unheil in der Dantekritik gestiftet hat und noch anstiftet. Wie aus § XXXVIII 20—21 klar hervorgeht, bezieht sich die Charakteristik *vilissimo* nicht auf *amore*, sondern nur auf *pensiero*. Das hatte schon Fraticelli (V. N. 1861, S. 14) richtig erkannt;

Digitized by Google

ein, welch ein grundsätzlicher Gegensatz, welch innerer Zwiespalt zwischen der *gloriosa donna della mia mente* (I 9) und der *donna dello intelletto* (Conv. III, 11, 2) bestehen soll, insbesondere, wenn *intelletto* und *mente* in der Hauptsache gleichwertige Begriffe sind, wie hervorgeht aus Conv. IV 15, 78: »*e intendo intelletto per la nobile parte dell' anima nostra, che di comune vocabolo mente si può chiamare*« (Par.-Pell. haben statt »*di comune*« das unglücklich gewählte: »*con uno*«). Wer nicht ganz oberflächlich V. N. XXXVII 7f. liest (*chè non mira* [d. h. die *donna gentile*] *voi, se non in quanto le pesa de la gloriosa donna di cui piangere solete*), muß sich darüber klar sein, daß das Mitleid, welches die donna gentile auch für Beatrice empfindet, nicht der Ausfluß eines inneren Gegensatzes zwischen den beiden Frauen sein kann[1]).

---

aber gleichwohl hat sich der offenkundige Irrtum mit zäher Hartnäckigkeit bis in unsere Tage herein behauptet. Denn nicht die Liebe zur donna gentile an sich ist sündhaft, sondern der Gedanke, daß die donna gentile die erste Liebe verdrängen, ja ganz vergessen machen könne und müsse, daß auch die donna gentile das Seelenheil (*salute*) vermitteln könne, nicht mehr Beatrice allein. Gelegentlich der Besprechung des Buches von R. Ortiz (Studii sul Canzoniere di D. Bucarest 1923) war ich gezwungen, die eben erwähnte Streitfrage mit anderen zusammenhängend zu erörtern; ich habe in der Studie, ‚Das neue Vita Nova-Problem" alle einschlägigen Punkte genau besprochen und die neueste Verirrung der Dantekritik entsprechend beleuchtet. Die Studie wird wohl sehr bald, in einem der folgenden Hefte der »Zeitschrift für romanische Philologie« erscheinen und eine willkommene Ergänzung zur vorliegenden Arbeit bieten. Einstweilen sei hier nur noch auf einen Punkt aufmerksam gemacht: Wie kann man behaupten, die Liebe Dantes zur donna gentile sei »vilissimo« gewesen, nachdem diese donna Conv. III 7, 105 eine *miracolosa donna di virtù* genannt wird, deren tugendhafter *eccellenza* (ibid. III 1, 66) man nicht widerstehen könne? Wenn (nach V. N. § XXXV 15) bei dieser mitleidigen Dame, »nobilissimo amore« zu finden ist? Wenn diese Liebe wie jene zur Beatrice auch eine rein geistige ist nach Conv. III 3, 1ff.: »*Non senza cagione dico che questo amore nella mente mia fa la sua operazione; ma ragionevolmente ciò si dice, a dare ad intendere quale amore è questo per lo loco nel quale adopera?*« (Vgl. Conv. III 3, 7 u. III 1,14).

[1]) Gleichwohl stößt man fast überall auf die gegenteilige Ansicht; vgl. meine Besprechung von Chistoni, la seconda fase del pensiero dantesco in: Zeitschrift f. rom. Phil. Bd. 30, S. 97ff. Fletcher, Dantes Second Love (Modern Philology vol. XIII, July 1915, S. 4) findet, daß »*by the inscrutable decree of Providence the rival of Beatrice* (d. h. die donna

Digitized by Google

Wir betrachten nun zunächst jene Eigenschaften, welche in charakteristischen Adjektiven und Substantiven ausgedrückt sind, und bemerken im vornherein, daß selbstverständliche, auf jedes Mädchen anwendbare und deshalb belanglose Adjektiva, wie *giovane* und *bella* außer acht gelassen werden. Dabei unterscheiden wir:

I. Gemeinsame Attribute,
II. Attribute, welche nur einer Frauengestalt zukommen, ohne für die andere verwendet zu werden.
III. Attribute, welche bloß Beatrice zukommen.

I. Gemeinsame Attribute der Beatrice und der Donna gentile.

1. gentile, gentilissima.

Beatrice.	Donna gentile.
II 2: *l'apparimento . . . di questa gentilissima*	XXXV 6 u. 13: *allora vidi una gentile donna . . . mi partio dinanzi da gli occhi di questa gentile*
IV 3: *l'anima era tutta data nel pensare di questa gentilissima*	III 6, 8: *segue, che questa sia . . . gentilissima di tutte le cose che il sole allumina.*
ferner: V 1, 11, 21; VI 4; VIII 7 usw.	ferner: XXXVIII 4; II 2, 6; II 13, 31; II 16, 5; III Kanz. V. 20 usw.

2. cortese, cortesissima (onesta).

II 7: *la sua ineffabile cortesia*	II Kanz. Vers 46 (= II 11, 35): *è saggia e cortese nella sua grandezza (ornata d'onestade* II 16, 16)
II 15: *puosimi a pensare di questa cortesissima*	II 16, 76: *dico e affermo che la donna, di cui io innamorai appresso lo primo amore, fu la bellissima e onestissima figlia dello imperadore dell' universo.*
XXVI 25: *tanto gentile e tanto onesta pare — la donna mia* gehört auch hierher, weil nach II 11, 44 »*cortesia e onestade è tutt' uno*«	IV 1, 27: *in lei è fontalmente l'onestade.*
XII 6: *chiamando misericordia a la donna de la cortesia*	

Vgl. *Pasqualigo, Pensieri sull' allegoria della V. N. Venezia* 1896 p. 298/99.

gentile) *is transformed into her ally*«. Ich meine nun, eine solche Umwandlung sei gar nicht nötig gewesen, denn die donna gentile war von Anfang an nur die »aiutatrice della nostra fede« gewesen.

Digitized by Google

3. *mirabile* (*miracolosa, maraviglia, miracolo*).

XXIII 27: *la tua mirabile donna è partita di questo secolo*

XXVI 12: *questa è una maraviglia*

XXIX 26: *ella era un nove, cioè un miracolo, la cui radice, ciò è del miracolo è solamente la mirabile Trinitade*

Ferner II 3; XIV 31; XIX 30; XXI 5; XXIV 16, 43; XXVI 17; 20; 32; 71.

II 16, 15: *è donna mirabile di savere*

III 7, 105: *si procede in ferma opinione, che questa sia miracolosa donna di virtù.*

III 7, 128: . . . *questa donna sia una cosa visibilmente miracolosa*

Vgl. Fletcher, The True Meaning of the V. N. = Romanic Review vol. XI (1920) p. 147, A. 245.

4. *nobile* (*nobilissima, nobiltade*).

XXII 4: *questa nobilissima Beatrice*

XXIII 39: *nobilissima e beata anima*

I 39: *era di sì nobilissima vertù*

XXIX 1: *l'anima sua nobilissima*

Vgl. I 35; XIX 103; XXXIV 43; XXXVI 3.

(XII 19: *signore de la nobiltade* = Gott)

III 12, 68 u. 77: *Vede* (Gott nämlich) *adunque questa nobilissima di tutte assolutamente . . . ed è nobilissima, perocchè nobilissima essenza è la divina.*

Vgl. IV 11, 12 angeführt am Schluß dieser Studie.

5. *gloriosa* (*gloria, gloriare*).

I 9: *la gloriosa donna de la mia mente*

II 9, 100: *là dove quella gloriosa donna vive, della quale fu l'anima mia innamorata.*

II 2, 23: *quella gloriosa Beatrice tenea ancora la rocca della mia mente.*

Ferner: XXXIII 4; XXXIX 3; II 2, 23; II 7, 59; *gloria* XLII 9; *gloriar* II Kanz. V. 17; dazu II 8, 34; XXVIII 5

III 15, 1: *questa gloriosa*[1]) *donna è commendata*

II 16, 15: *è donna gloriosa di libertade*

Vgl. Pasqualigo, Pensieri p. 50.

6. *umile* (*umiltade*).

XXVI 8: *ella coronata e vestita d'umiltade s'andava.*

III Kanz. Vers 70: *Però qual donna sente sua beltate — Biasmar per*

[1]) Falsch ist Lubins Behauptung (Dante e gli astronomi italiani, Dante e la donna gentile, Trieste 1895, S. 23), daß das Epitheton *gloriosa* immer nur von Beatrice, niemals von der donna gentile ausgesagt werde.

Digitized by Google

XXIII 42: *pareami che la sua faccia avesse tanto aspetto d'umiltade, che parea che dicesse: »Io sono a vedere lo principio dela pace«*

XXXI 48: *luce de la sua umilitate — passò li cieli con tanta vertute – che fe' maravigliar l'eterno Sire*

Vgl. XIX 56; XXIII 155; XXVI 30.

non parer queta ed umile — Miri costei ch'è esemplo d'umiltate

III 15, 110: *si guardi in costei, cioè colà dov' ella è esemplo d'umiltà, cioè in quella parte di sè che morale filosofia si chiama*

II Kanz. V. 46: *mira quant' ella è pietosa ed umile*

Die *humilitas* ist ein hervorragender Charakterzug Christi und der Jungfrau Maria; s. Mat. 11, 29: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* und XXXIV 30: *nel ciel de l'umiltate, ov'è Maria.*

7. angiola.

I 34: *E' mi comandava molte volte ch'io cercasse per vedere questa angiola giovanissima*

XXVI 11: *questa non è femina, anzi è uno de li belissimi angeli del cielo*

II Kanz. V. 29: *Trova contraro tal, che lo distrugge — L'umil pensiero che parlar mi suole — D'un angiola che 'n cielo è coronata.*

III 7, 61: *e così è da porre e da credere fermamente, che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione, che quasi non sia altro che angelo . . . Questi cotali chiama Aristotile, nel settimo dell' Etica, divini; e cotale, dico io, ch'è questa donna, sicchè la divina virtù, a guisa che discende nell' angelo discende in lei* (vgl. III 2, 90).

8. figliuola di Dio.

I 37: *certo di lei si potea dire quella parola del poeta Omero: »Ella non parea figliuola d'uom mortale, ma di dio«*

II 13, 53: *questa donna fu la figlia d'Iddio, regina di tutto, la nobilissima e bellissima filosofia.*

II 16, 78: *la donna, di cui innamorai appresso lo primo amore, fu la bellissima e onestissima figlia dello Imperadore dell' universo* (Das ist aber Christus nach II, 6, 8)

Vgl. III 12, 88, welche Stelle schon Pasqualigo (Pensieri p. 240) veranlaßte, zu schreiben: *All' occhio intellettuale di D. Beatrice è veduta davvero figliuola di Dio, siccome tale è pur veduta la donna gentile che è la Filosofia.*

Digitized by Google

II. Attribute, welche bloß der Donna gentile zukommen.

1. eccellentissima.

IV 1, 24: *la mia eccellentissima donna.*

2. pietosa, misericordiosa.

XXXV 15: *E' non puote essere che con quella pietosa donna non sia nobilissimo amore.*

II Kanz. V. 46: *mira quant' ella è pietosa*

II 2, 12: *di tanta misericordia si dimostrava sopra la mia vedova vita*

II 13, 31: *immaginava lei fatta come una donna gentile: e non la potea immaginare in atto alcuno, se non misericordioso.*

Vgl. XXXV 8; XXXVI 7; XXXVIII 17 und 59.

3. savia (sapienza).

XXXVIII 4: *Questa è una donna gentile bella, giovane e savia*

III 15, 6: *commendando l'altra parte sua, cioè sapienza.*

II Kanz. V. 46: *mira quant' ella è pietosa ed umile — Saggia e cortese nella sua grandezza.*

III 14, 5: *Filosofia (= donna gentile) per sugetto materiale qui ha la sapienza, e per forma amore.*

III 15, 117: *in massima lode di Sapienza dico lei essere madre di tutte quante le cose e ([e prima di] qualunque principio* hat der *testo critico) principio dicendo che con lei Iddio cominciò il mondo e spezialmente il movimento del cielo . . . nel divino pensiero . . . ell'era quando il mondo fece.* Darauf zit. u. übersetzt der Dichter Prov. 8, 27—30.

4. aiutatrice della fede.

III Kanz. V. 53: *E puossi dir che il suo aspetto giova — A consentir ciò che par maraviglia: — Onde la fede nostra è aiutata; — Però fu tal da eterno ordinata.*

(Auch Guinizelli und Davanzati kennen diese Helferin des Glaubens; darauf hat Carducci aufmerksam gemacht. Siehe V. N. § 19, 47 Anm. bei Casini!).

5. Imperadrice.

III 15, 141: *E se tutti al suo cospetto venire non potete, onorate lei ne' suoi amici, e seguite li comandamenti loro, siccome quelli che v'annunziano (che nunziano* liest der testo critico) *la volontà di questa eternale Imperadrice.*

Das »*eternale imperadrice*« wird verständlich, wenn man III 15, 117f genau prüft; die Stelle steht oben unter II No. 3) *savia.* Durch philosophische Unterweisung lenkt der Kaiser das Menschengeschlecht dem zeitlichen Glücke zu, darum ist der Name *imperadrice* passend gewählt.

III. Attribute, welche bloß Beatrice zukommen, aber nie von der donna gentile gebraucht werden.

II 2, 4 *quelle Beatrice beata:*

II 9, 39: *quelle viva Beatrice beata*

II 8, 45 *quella beata*

XXIII 39 *quella nobilissima e beata anima*

XXVIII 7: *questa Beatrice beata*

XXXII 9: *questa benedetta*

XLII 3 u. 10 *questa benedetta, quella benedetta Beatrice*

Digitized by Google

Beata und *benedetta* heißt also Beatrice als Heilige; sie teilt sich geradezu mit der Allerbarmerin, der Gottesmutter Maria, in dieses Vorrecht, so genannt zu werden (s. Pasqualigo, Pensieri p. 50!).

Von den Einwirkungen der beiden Frauengestalten seien die folgenden als besonders charakteristisch nicht bloß für Dante, sondern zum größten Teil auch für die Vertreter des *dolce stil nuovo*[1]) hervorgehoben:

I. Als Trägerinnen der Liebe zeigen sie die Farbe Amors und wecken Liebe.

Beatrice.	Donna gentile.
XXXVI 1 ff. *là 'vunque questa donna mi vedea, si si facea d' una vista pietosa e d'un colore palido, quasi come d'amore: onde molte fiate mi ricordava de la mia nobilissima donna, che di simile colore si mostrava tuttavia.*	III 7, 105: *E i suoi atti, per la loro soavità e per la loro misura, fanno amore disvegliare e risentire là dovunque è della sua potenza seminata per buona natura.*
XXI 3: *per lei si sveglia quest' amore, e come non solamente si sveglia là dove dorme, ma là ove non è in potenzia, ella, mirabilemente operando, lo fa venire.*	III 8, 143 u. 153: *. . . la sua bellezza ha podestà in rinnovare natura in coloro che la mirano, ch'è miracolosa cosa. E questo conferma . . . ch'ella è ajutatrice della fede nostra.* *. . . non pure a migliorare lo bene è fatta ma eziandio a fare della mala cosa buona cosa.*

Im Gegensatz zur Donna gentile kann also Beatrice durch wundertätige Einwirkung Liebe selbst da erwecken, wo sie nicht einmal potenziell vorhanden ist; das Wirken der Donna gentile hat aber zur Voraussetzung, daß wenigstens »der Same der guten Natur potentiell bereits vorhanden« ist.

[1]) Mit vollem Rechte konnte Bartoli (Storia d. lett. it. IV cap. 9, p. 191) schreiben: »*la ‚beatrice' di Dante è la beatrice di Lapo, di Guido, di Cino, ed in questa uguaglianza, in questa uniformità di concepimento artistico sta la prova maggiore della sua non oggettività*«. Parallelen aus den Liedern von Dichtern des dolce stil nuovo und aus einigen Vorbildern der Troubadourdichtungen könnten meines Erachtens die volle Berechtigung der Behauptung Bartolis erweisen. Hier möge der Hinweis auf die vielen Parallelen in der Ausgabe Casinis V. N. und auf die Ähnlichkeiten bei Mott (System of Courtly Love, Boston 1896) genügen.

Auch auf Chistoni, seconda fase del pensiero dantesco, Livorno, Giusti 1903, p. 109 f. sei wegen der Ideengemeinschaft aufmerksam gemacht, welche zwischen Dantes Convivio und dem Boëthiuskommentar des Trivet besteht.

Digitized by Google

II. Der Anblick entzückt und beglückt, weckt aber auch Seufzer wegen des Bewußtseins der eigenen Mängel.

XXIII 53 u. 166: *»Oi, anima bellissima, come è beato colui che ti vede!«*

XXVI 48 *Vede perfettamente omne salute — chi la mia donna tra le donne vede.*

XXVI 13: *ella si mostrava sì gentile e sì piena di tutti li piaceri, che quelli che la miravano comprendeano il loro una dolcezza onesta e soave, tanto che ridire nollo sapeano; nè alcuno era lo quale potesse mirare lei, che nel principio nol convenisse sospirare* (= XXVI 60: *che nessun la si pò recare a mente — che non sospiri in dolcezza d'amore*).

XXI 10: *e cui saluta fa tremar lo core — sì che, bassando il viso, tutto ismore — e d'ogni difetto allor sospira.*

II 16, 26: *veramente in voi* (nämlich in den Augen der donna gentile = filosofia) *è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda.*

II Kanz. Vers 24: *. . . chi veder vuol la salute — faccia che gli occhi d'esta donna miri — S'egli non teme angoscia di sospiri.*

III Kanz. Vers 34: *E gli occhi di color, dov'ella luce — Ne mandan messi al cor pien di disiri — Che prendon aere, e diventan sospiri.*

III 13, 85: *Per che avviene che gli altri miseri che ciò mirano, ripensando il loro difetto, dopo il disiderio della perfezione, caggiono in fatica di sospiri.*

III. Die Worte (der Gruß) verleihen eine unsägliche Süßigkeit und Glückseligkeit, welche Demut fördert und den Menschengeist überwältigt wie die Sonnenstrahlen das Auge.

II 11: *la prima volta che le sue parole si mossero per venire à miei orecchi, presi tanta dolcezza, che come inebriato mi partio da le genti.*

XXI 15: *Ogne dolcezza, ogne pensero umile nasce nel core a chi parlar la sente.*

II 8: *mi salutò molto virtuosamente, tanto che mi parve allora vedere tutti li termini de la beatitudine* (X 9; XI; XIX 115)

II 16, 15 u. 25: *la filosofia* (= donna gentile) *la quale veramente è donna piena di dolcezza. Oh dolcissimi ed ineffabili sembianti* (der testo critico schaltet hier ein: *e rubatori subitani*) *della mente umana, che negli occhi* (t. cr.: *ne le mostrazioni de li occhi*) *della filosofia apparite, quando essa alli suoi drudi ragiona!*

III Kanz. Vers 5ff.: *Lo suo parlar sì dolcemente suona — Che*

Digitized by Google

XLI 17: *il mio pensiero sale ne la qualità di costei in grado che 'l mio intelletto nol puote comprendere; con ciò sia che 'l nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime, si come l'occhio debole al sole.*

XI 16: *Si che appare manifestamente che ne le sue salute abitava la mia beatitudine, la quale molte volte passava e redundava la mia capacitate.*

XI 1: *per la speranza de la mirabile salute neun nemico mi rimanea, anzi mi giugnea una fiamma di caritade, la quale mi facea perdonare a chiunque m'avesse offeso.*

l'anima ch'ascolta e che lo sente, — Dice: Oh me lassa! ch'io non son possente — Di dir quel ch'odo della donna mia (vgl. III 7, 99 ff.).

III Kanz. Vers 59: *Elle soverchian lo nostro intelletto — Come raggio di sole un fragil viso.* (*Elle* d.h. *cose che appariscon nel suo aspetto, negli occhi e nel dolce riso*).

III 3, 77: *E dico che move sovente cose che fanno disviare l'intelletto; e veramente dico: perocchè i miei pensieri, di costei ragionando, molte fiate voleano cose conchiudere di lei, che io non le potea intendere.*

III Kanz. Vers 10: *S'io vo' trattar di quel ch'odo di lei, — Ciò, che lo mio intelletto non comprende* (vgl. III Kanz. V. 17 und 41, ferner III 15, 46!).

IV. Aus den Augen leuchten Paradieseswonnen und sprühen von Liebesgeistern erfüllte Funken, deren Anblick kaum einer ertragen kann; wer ihn erträgt, wird entweder demütig, edel und gut, weil alle angebornen Laster vernichtet werden, oder er müßte sterben. Wunderbar ist die Wirkung des Grußes und besonders des Lächelns. Diese Liebe zieht ab vom Gemeinen und führt zum Himmel.

XIX 64: *De gli occhi suoi, come ch'ella li mova — escono spiriti d'amore infiammati — che feron li occhi a qual, che allor la guati — e passan si che 'l cor ciascun retrova.*

XIX 68: *Voi lei vedete Amor pinto nel riso — là o' non pote alcun mirarla fiso.* (*Barbi: viso.*)

III Kanz. Vers 63: *Sua beltà piove fiammelle di fuoco — Animate d'un spirito gentile — Ch'è creatore d'ogni pensier buono.*

III 15, 93: *sua beltà, cioè moralità, piove fiammelle di fuoco, cioè appetito diritto, che si genera nel piacere della morale dottrina.*

Digitized by Google

XXVI 4: *E quando ella fosse presso d'alcuno, tanta onestade giungea nel cuore di quello, che non ardia di levare li occhi, nè di rispondere al suo saluto.*

XXI 7: *Ne li occhi porta la mia donna Amore — per che si fa gentil ciò ch'ella mira.*

XXI 29: *dico si come virtuosamente fà gentile tutto ciò che vede.*

XXII 61: *domando queste donne se vengono da lei, dicendo loro ch'io lo credo, imperò che tornano quasi ingentilite* (vgl. XXIII 46 u. 157: *morte, tu de' esser gentile!*).

X 8: . . . *quella gentilissima, la qual fu distruggitrice di tutti vizii e reina de le vertudi.*

III 8, 98: *fisamente in esso*[1]) *guardare non può, perchè quivi s'inebria l'anima*

III Kanz. Vers 61: *Elle soverchian lo nostro intelletto — Come raggio di sole un fragil viso: — E perch'io non le posso mirar fiso — Mi convien contentar di dirne poco.*

IV Kanz. Vers 19: *E cominciando chiamo quel signore*[2])*— Ch'alla mia donna negli occhi dimora — Perch'ella di sè stessa s'innamora.*

XXXVIII 20: wird ähnlich von dem Sonett »Gentil pensiero« gesagt: *e dico »gentile« inquanto ragionava di gentile donna; chè per altro era vilissimo.*

III Kanz. Vers 67: . . . *spirito gentile — Ch'è creatore d'ogni pensier buono: — E rompon come tuono* (*trono* hat der testo critico) *— Gl'innati vizij, che fanno altrui vile* (vgl. II 16, 27!).

III 8, 113: *E non solamente fa questo, ma disfà e distrugge lo spirito* (*suo* statt *spirito* hat der testo critico) *contrario delli buoni pensieri, cioè li vizj innati, li quali massimamente sono de' buoni pensieri nemici.*

---

[1]) d. h. das geistige Auge in die Sonne der göttlichen Weisheit. Von dieser Trunkenheit der inneren Freude spricht Richard von St. Viktor (Benjamin Minor = Migne, Patrol. vol. 196, p. 26, cap. 37).

[2]) Der Signore der Donna gentile ist die Wahrheit: Conv. IV 2, 108 *Ultimamente quando dico ‚E cominciando chiamo quel Signore', chiamo la veritâ che sia meco, la quale è quel signore che negli occhi, cioè nelle dimostrazioni della filosofia dimora* (vgl. IV 1, 71!). In diesem Zusammenhang wird auch klar, daß Dante XXIV 26 sagen konnte: »*E chi volesse sottilmente considerare quella Beatrice chiamerebbe Amore per molta simiglianza che ha meco.*« (vgl. p. 16!).

Digitized by Google

	III 15, 103: *per seguitare lei, diviene ciascuno buono.*
XXI 13: *fugge dinanzi a lei superbia ed ira.*	III Kanz. Vers 71: *Quest'è colei, ch'umilia ogni perverso.*
XXVI 56: *La vista sua fa ogni cosa umile*	
XIX 48: *e qual soffrisse di starla a vedere-diverria nobil cosa o si morria. — E quando trova alcun che degno sia di veder lei, quei prova sua vertute; — chè li avien ciò che li dona salute — e sì l'umilia c'ogni offesa oblia* (*in salute Barbi*).	III 15, 111: *ella è esemplo d'umiltà . . . E soggiungo che, mirando costei* (*dico la sapienza*) *in questa parte, ogni viziato tornerà diritto e buono.*
XXI 18 *Quel ch'ella par quand'un poco sorride — non si può dire, nè tenere a mente, — sì è novo miracolo e gentile.*	III 8, 81: *Ahi, mirabile riso*[1]) *delle mia donna, di cui io parlo, che mai non si sentia se non dell' occhio!*
XXI 38: *secondo due atti de la sua bocca, l'uno de' quali è 'l suo dolcissimo parlare, e l'altro lo suo mirabile riso.*	III Kanz. Vers 55 *Cose appariseon: nello suo aspetto — Che mostran de' piacer del paradiso — Dico negli occhi e nel suo dolce riso — Che le vi reca Amor com'a suo loco.* (Vgl. Par. 18, 21!)
XIII 6: *buona è la signoria d'Amore, però che trae lo'ntendimento del suo fedele da tutte le vili cose.*	III 14, 80: *non solamente essa, ma li pensieri amici di quelle sono astratti dalle basse e terrene cose.*

---

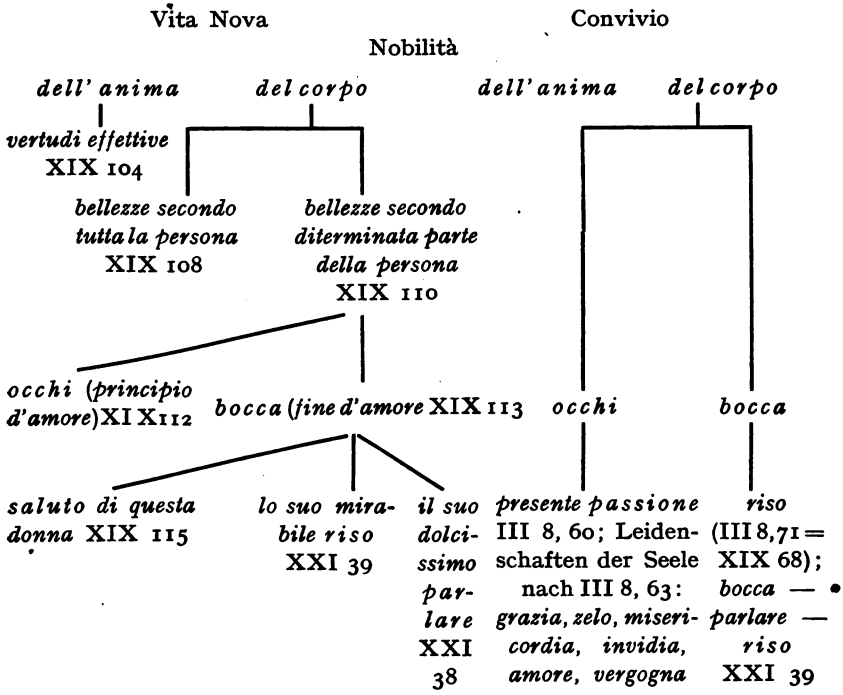
[1]) Die Analogie, ich möchte sagen die schematische Darstellung »der Schönheiten des Körpers und der Seele« von Beatrice und Donna gentile zeigt eine ganz auffallende Übereinstimmung der leitenden Grundgedanken im Jugendwerk und Convivio:

Beatrice (nach XIX 102).	Donna gentile (nach III 5, 5 und III 15, 9).
XIX 111: *chè ne l'una dico de gli occhi, li quali sono principio d'amore; ne la secondo dico de la bocca, la quale è fine d'amore.*	III 8, 37: *distinguo nella sua persona due parti.*
	III 15, 6: *Dice adunque lo testo, che nella faccia di costei appajono cose che mostrano piaceri del paradiso; e distingue il luogo ove ciò appare, cioè negli occhi e nel riso.*

Digitized by Google

V. So viele Vorzüge ehren nicht bloß die Trägerin, sondern alle, die ihren Umgang suchen und ihr als unvergleichlichem Muster neidlos nachstreben. Nicht bloß ein enger Kreis, sondern sehr viele Leute, ja die große Welt erfährt den wohltätigen Einfluß ihrer sittlichen Größe.

XXVI 42: *non solamente ella era onorata e laudata, ma per lei erano onorate e laudate molte.*
II 7: *la sua ineffabile cortesia, la quale è oggi meritata nel grande secolo.* (XXVI 2).
XIX 44: . . . *qual vuol gentil donna parere — vada con lei*
III 7, 4: *E prima la commendo secondo che 'l suo bene è grande in sè, poi la commendo secondo chè il suo bene è grande in altrui e utile al mondo.*
III 6, 97: *questa donna è da Dio beneficata e fatta nobile cosa.*



In völliger Übereinstimmung mit V. N. § XIX 113f. werden auch im Convivio die *bellezze del corpo*, nämlich Augen und Mund, nicht als Diener der Sinnenlust aufgefaßt, sondern nur als Organe, welche die III 8, 63 angeführten seelischen Leidenschaften wiederspiegeln. Ein

Digitized by Google

XXVI 50: *quelle che vanno con lei, son tenute — di bella grazia a Dio render merzede. — . . . le face andar seco vestute — di gentilezza e d'amore e di fede.*

XXVI 52: *E sua beltate è di tanta vertute — che nulla invidia a l'altre ne procede.*

XIX 62: *ella è quanto de ben pò far natura; — per exemplo di lei bieltà si prova.*

III 7, 111: *intendo narrare come la bontà e la virtù della sua anima è agli altri buona e utile: e prima, com' ella è utile all' altre donne, dicendo: »Gentil è in donna ciò che in lei si trova«; dove manifesto esemplo rendo alle donne, nel quale mirando possono far sè parere gentili, quello seguitando.*

III 15, 100: *E quando dice: »Però qual donna sente sua beltate« procede in loda di costei. Grido (gridando* hat der testo critico) *alla gente che la seguiti, dicendo loro lo suo beneficio, cioè che per seguitare lei, diviene ciascuno buono. Però dice: »qual donna«, cioè quale anima, sente sua beltà biasmare per non parere qual parere si conviene, miri in questo esemplo.*

Besonders sei noch hervorgehoben, daß (nach XXVI 76f.) Beatrices Einwirkungen nicht bloß auf die Donne beschränkt sind, sondern sich auf alle Personen erstrecken, und daß sie nicht nur

---

schlagender Beweis dafür, daß Dante durch sein Convivio dem Jugendwerk nichts *»derogare«* wollte, sondern *»maggiormente giovare per questa quella«* (I 1, 84), ist der enge Zusammenhang in Einteilung und Gedankengang, welcher nach C. III 5, 5; III 8, 49 und III 15, 9 besteht zwischen

V. N.	§ XIX	104f.	Conv.	III	Kanz.	Vers 19—36 einschließlich (anima und corpo zusammen)
„ „	§ „	104f.	„	„	„	Vers 37—54 einschließlich (Lob der anima)
„ „	§ „	106f.	„	„	„	Vers 55—72 einschließlich (Lob des corpo)

Man kann also von einem Gegensatz zwischen V. N. und Conv. ebensowenig sprechen wie von einem Widerspruch zwischen Beatrice und Donna gentile, bzw. zwischen der Donna gentile im Jugendwerke und im Convivio.

Will man wirklich eine Verschiedenheit der Darstellung begründen, so könnte man sie höchstens darin finden, daß bei den beiden symbolischen Frauengestalten die *operazoni della bocca* nicht gleichmäßig betont werden. Bei der Donna gentile wird besonders das Lächeln (*riso*) ge-

Digitized by Google

durch ihre Gegenwart, sondern auch durch die bloße Erinnerung an sie die Menschen beeinflußt. Diese Fähigkeit kann im Zusammenhalt mit anderen göttlichen Attributen als ein Merkmal der Transzendenz gewertet werden.

VI. Selbst die Bewohner des Himmels geraten in Entzücken und Bewunderung ob solcher Vorzüge und tragen Verlangen nach ihnen.

XIX 32: *Lo cielo, che non have altro difetto — ched'averlei, al suo segnor la chiede — e ciascun santo ne grida merzede.*
XIX 42: *Madonna è disiata in sommo celo.*
XXXIII 41: . . . *per lo celo spande — luce d'amor, che gli angeli saluta — e lo 'ntelletto loro alto, sottile — face maravigliar, si v'è gentile.*
III Kanz .Vers 23: *Ogn' intelletto di lassù la mira.*
III 6, 27: *E dico che le intelligenze del cielo la mirano.*

Mehr noch als durch die bisher beigebrachten Belegstellen wird der göttliche Charakter Beatrices erwiesen durch die mystische Neun (V. N. XXIX) und die vielen Stellen der Göttlichen Komödie, deren Besprechung außerhalb des Rahmens dieser Studie fällt. Dagegen gehört noch hieher ein Gemeinplatz der Troubadourpoesie und des *dolce stil nuovo*, welchem Dante in seinem Jugendwerke ein feineres Gepräge[1]) verliehen hat als seine Vorgänger; es heißt:

XIX 54: *Ancor l'à Dio per maggior grazia dato,*
che non po mal finir chi l'à parlato.

Die donna gentile kann in dieser Beziehung mit Beatrice nicht

priesen, während bei Beatrice das Hauptgewicht zunächst auf den mystisch-religiösen Gruß (*salute* mit dem nebenher laufenden Doppelsinn = Seelenheil) gelegt wird. Aber in der Wirkung bleibt sich auch das gleich; denn *riso* ist ja nur ein potenzierter Gruß, weil ja, wie ich (Zeitschr. f. rom. Phil. XXXVII 458 A. 1) dargelegt habe, *riso* den Höhepunkt der climax »saluto-parlare-riso« bezeichnet.

[1]) Guinizelli z. B. und Davanzati (nach Azzolina, il dolce stil nuovo p. 104) sagen übereinstimmend: »niemand kann Schlechtes denken, solange er sie sieht«; G. Cavalcanti (Molteni-Monaci, canz. chigiano

Digitized by Google

gleichen Schritt halten; gleichwohl soll sie nach der bestimmten Absicht des Dichters auch von einem Strahl der göttlichen Gnadensonne getroffen werden. So lesen wir denn im Convivio III 6, 89ff., daß »*la sua anima . . . riceva miracolosamente la graziosa bontà di Dio . . . questa donna è da Dio beneficata e fatta nobile cosa*«; und III. Kanz. V. 42 heißt es in Anlehnung an XIX 54:

Quivi dov'ella parla si dichina
Uno spirto dal ciel che reca fede.

Weitaus die bedeutsamsten und beweiskräftigsten Worte für die Göttlichkeit Beatrices finden sich im § 24 der V. N.; Amore spricht zu Dante (XXIV 26f.) die Worte »*E chi volesse sottilmente considerare, quella Beatrice chiamerebbe Amore, per molta simiglianza che à meco*« und entsprechend im Sonett »*quell' è Primavera, — e quell' à nome Amor, sì mi somiglia*«.

Wenn Conv. III Kanz. Vers 27—29

Suo esser tanto a Quei, che gliel dà, piace,
Ch' infonde sempre in lei la sua virtute,
Oltre il dimando di nostra natura.

wenn, sage ich, diese etwas verkünstelten und darum schwer verständlichen Verse später III 6, 66ff. dahin erläutert werden, daß die Vollkommenheit (*nobiltà* = *perfezione*) der donna gentile sich zumeist in dem Menschengeschlecht zeige, so ist auch hier das Bestreben Dantes unverkennbar, die donna gentile soviel als möglich der göttlichen Beatrice anzugleichen. »*Questa donna*«, ruft er aus, »*è perfettissima nella umana generazione, ma più che perfettissima, in quanto riceve dalla divina bontà oltre il debito umano*«. Ist es schon ein hohes Lob, welches in den eben angeführten und unmittelbar folgenden Worten der donna gentile gespendet wird, so reicht es doch nicht an die Gleichsetzung heran, welche in Beatrice = Amore (vgl. V. N. VIII 22) liegt. Amore

No. 82) *chi vo' non vede ma' non po ualere*; Peire Rogier (Mahn, Werke, Berlin 1846, I 123):

Qu'om non es tan mal ensenhatz,
Si parl' ab lieys un mot o dos,
Que, s'es vilas, non torn cortes; ferner Pons de Capdueil (ibid. 341)
Qu'el plus vilans es quan vos ve
Cortes, e us porta bona fe; Guillem de Saint-Didier (Mahn II 40)
Qu'el mon non es vilas tan mal apres
Si parl' ab lieys un mot, non torn cortes.

Digitized by Google

ist nämlich, wenn er in der V. N. als Personifikation und in einer *visione amorosa* erscheint, niemand anders als der Herrgott selber[1]). Dante hat eben seine Beatrice nicht bloß vergöttert in dem Sinne etwa, wie provenzalische und italienische Vorläufer manchmal die Vorzüge der Angebeteten in überschwänglicher Weise verherrlicht haben, er hat ihr auch wirklich göttliche Attribute beigelegt und sie zu einem religiösen Ideal gestempelt, das, wie Christus, vom Himmel auf die Erde gesandt wurde, um Dante und die ganze Menschheit zum ewigen Heile zu führen. Und diese Erlösersendung[2]) fällt ihr schon im »Neuen Leben« zu; es ist durchaus falsch, in dieser Hinsicht von einem Unterschied zwischen der Beatrice des Jugendwerkes und jener der Göttlichen Komödie zu sprechen. Nach meiner Überzeugung ist sie hier wie dort die Verkörperung einer religiösen Abstraktion, nicht bloß, wie die »Realisten« behaupten, in der Göttlichen Komödie. Mit allem Nachdruck muß ich mich auch gegen die landläufige Anschauung wenden, daß die *gloriosa donna della mia mente* der V. N. keinen religiös-mystischen, göttlichen Charakter habe, sondern alle Merkmale einer historischen Persönlichkeit aufweise, wodurch sie sich von der Beatrice der Göttlichen Komödie unterscheide[3]).

[1]) Hoffentlich finde ich bald die nötige Muße, um in einer besonderen Abhandlung über Amore in der V. N. den einwandfreien Beweis dafür erbringen zu können (vgl. p. 11, A. 2!).

[2]) Ähnlich Pascoli in seinen Ausführungen zu V. N. XIX 37ff. (Mirabile Visione 2a ed. 1913 Bologna p. 19ff.). Auch A. Marigo (Bull. d. soc. dant. XXVI 83) hat zuletzt gegen Scarano die Ansicht vertreten, daß von einem wesentlichen Unterschiede Beatricens in der V. N. und der Div. Com. nicht gesprochen werden könne.

[3]) Gerade der ausgesprochen göttliche Charakter, welcher Beatrice schon im § 19 der V. N. zugesprochen wird, hat in alter und neuer Zeit sowohl bei frommen Gemütern als auch bei kritischen Köpfen Anstoß erregt. Man hat sogar zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, spätere Einschiebungen gewisser Verse (§ 19, 40—41) oder der ganzen Stanze (V. 27ff.) anzunehmen (Scherillo, Alcuni capitoli 343; dazu Colagrosso im Giorn. stor. XXX 452!) Todeschini erklärte es für widersinnig, daß Dante »*esprimesse concetti cosi iperbolici in lode d'una donna vivente*« (Scherillo, ibid. 341); Delécluze (Dante et la poésie amoureuse, Paris 1848, p. 34) zeiht unseren Dichter indirekt der »abergläubischen Verehrung« mit den sonst zutreffenden Worten: »*Si de nos jours quelqu'un se hasardait à dire une chose semblable* (gemeint ist V. N. XXIX 26, jene mystische Stelle, welche mit der Stanze »Angelo clama« um den Vorrang streitet) *ou équivalente,*

Digitized by Google

Die oben angeführten Verse 27—29 der Kanzone des III. Traktates des Gastmahls erkennen der donna gentile fast ebenso wie Beatrice die wichtigste Eigenschaft der »donna angelicata« zu; als eine Ergänzung dazu müssen die Verse 37—39 derselben Kanzone gelten:

In lei discende la virtù divina,
Siccome face in angelo che 'l vede;
E qual donna gentil questo non crede,
Vada con lei, e miri gli atti sui [1]).

Trotz Dantes klaren Worten ist die donna gentile vielfach als eine historische Persönlichkeit bezeichnet worden, die der Dichter erst später zur Philosophie umgedeutet habe, etwa ebenso, wie die Portinari »später«, d. h. erst in der Göttlichen Komödie, zum Symbol umgewandelt worden sein soll. Gegen diese Theorie steht unerschütterlich Dantes eigenes, nicht mißzuverstehendes Zeugnis; sie stößt aber auch auf unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn der Nachweis erbracht werden soll, wie sich der Übergang vom Weibe zum Symbol vollzogen haben soll. Von den Brücken, die von der Wirklichkeit zur Übersinnlichkeit geschlagen worden sind, ist bereits die Marienverehrung (p. 17, A. 2)[2]] erwähnt worden (vgl. Zs. f. rom. Phil. XL 379—80

à l'occasion d'une personne si pure qu'elle fût, mais qui lui serait chère, on taxerait ces paroles d'impiété. Or ce qui rendait ces locutions supportables était l'adoration toute superstitieuse que l'on adressait à la mère de Jésus-Christ, véritable principe de toutes les exagérations du culte de la femme chez les nations modernes.« Dieselben Gefühle hegt der russische Übersetzer des Jugendwerkes A. P. Fedoroff (Obnobljonnaja shizn, St. Petersburg 1895). Er läßt § 19, 29—39 aus (p. 143) mit der Begründung: »Hier sind von uns 10 Zeilen weggelassen worden, in denen der Autor Beatrice so göttliche Eigenschaften beilegt, daß wir es für unerläßlich erachtet haben, diese dichterische Freiheit zu streichen, da wir sie für das religiöse Empfinden eines aufrichtigen Christen für kränkend halten." Nebenbei bemerkt, widerlegt diese Stelle des § 19 ein beliebtes Argument der »Realisten«, Dante habe seine Bice erst nach ihrem Tode so vergöttert; diese Kanzone fällt etwa ins Jahr 1286, also in eine Zeit, wo die Portinari noch am Leben war.

[1]) Vgl. Sap. 7, 25: *Vapor est enim virtutis Dei et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera.*

[2]) Pascolis Ideen sind auf fruchtbaren Boden gefallen; Fletcher z. B. (The true meaning of the V. N. in Romanic Review XI (1920, 95ff.)

Digitized by Google

und Savi-Lopez im Giorn. stor. d. lett. it. 45, 83!). Auch die neuplatonischen Gedankengänge sind zur Lösung des Problems reichlich herangezogen worden; am kühnsten ist vielleicht die Auffassung Abenarabis, welcher behauptete, »daß Gott derjenige ist, welcher sich jedem Liebenden unter dem Schleier der Geliebten offenbart, die man nicht verehren würde, wenn sich in ihr nicht die Gottheit darstellte; daß der Schöpfer, damit wir ihn lieben sollen, sich unkenntlich macht unter der Erscheinung der schönen Zeinab, Soad, Hind, Leila und aller der liebenswürdigen Mädchen, deren körperliche Reize die Dichter in zierlichen Versen besungen haben« (Miguel Asin Palacios, Escatalogia musulmana en la D. C. Madrid 1919, p. 350). Aber am meisten Anklang hat die Theorie von der donna angelicata (die neuerdings zur donna-miracolo gesteigert wurde [Lora]), gefunden. Aristide Marigo[1]) hat, wie keiner vor ihm, versucht, für die Theorie die erforderliche wissenschaftliche Grundlage zu schaffen, und der verstorbene E. G. Parodi hat dazu in seiner Besprechung[2]) dieser prächtigen Studie eigene Gedanken hinzugefügt, welche wertvolle Winke für das Verständnis besonders der letzten und vorletzten Stanza der berühmten Kanzone Guinicellis geben.

---

will sogar »*the figuration of Mary in Beatrice*« (p. 148) in dem Jugendwerke erweisen, ein Versuch, der jedenfalls großem Interesse begegnen wird.

[1]) A. M., Amore intellettivo nell' evoluzione filosofica di Dante Pisa 1918, p. 450ff. = Raccolta di studi di storia critica letteraria dedicata a Francesco Flamini pp. 441—472. Dieser Studie sind die folgenden Auszüge entnommen; damit zusammen wäre zu lesen A. Marigo, Mistica e Scienza nella V. N. di Dante, Padova, Fratelli Drucker 1914, worüber ich gelegentlich anderswo zu berichten gedenke.

[2]) Parodi bespricht die beiden Studien von Marigo im Bull. d. soc. dant. XXVI; er scheint mir dabei manchmal etwas vorschnell geurteilt zu haben. So sucht er die »superiorità della donna« darzutun (XXVI 27—28): »*un essere così squisitamente attivo come la donna, la quale è necessaria a far passare all'atto la virtù dormente nel cuore dell' uomo è di necessità una delle più alte e predilette creature di Dio.*« Und nun folgert er: »*Ecco stabilita moralmente e filosoficamente la superiorità della donna.*« Wenn nun Dante (p. 28) richtig als »*vero e fidele continuatore e interprete della geniale concezione guinizelliana*« gilt, so ist Parodi einer Selbsttäuschung verfallen. Denn Dante sagt ausdrücklich V. N. § 20, 22: »*e simil face in donna omo valente,*« womit dann (nach Parodi) die »superiorità dell' uomo« bewiesen wäre. Kaum glücklicher ist das Ergebnis

Digitized by Google

Marigo (p. 450f.) sagt etwa: Mit Guinizelli entsteht in Bologna der philosophisch-mystische »dolce stil nuovo«[2]), dessen Leitgedanke darin besteht, daß die Beschreibung der seelischen Regungen, (der überlieferte Stoff der Liebeslyrik), mit der Lösung des Problems der Erkenntnis in Beziehung gesetzt wird. Gemüt und Verstand verschmelzen miteinander in den höchsten Bestrebungen der menschlichen Seele nach dem Wahren schlechthin (Gott). Je nachdem das Gemüt die Oberhand über den Verstand oder umgekehrt der Verstand die Oberhand über das Gemüt erringt und behält, entwickelt sich das Gemüt zum mystischen Schauen oder der Verstand gelangt zur Vorstellung des Averroes von der Universalintelligenz. Diese beiden Wege führten zwangsläufig dazu, das Weib als Symbol aufzufassen. Die averroistische Lösung schuf ein frostiges Symbol des reinen Idealismus, die mystische Lösung dagegen kettete das Symbol an die Wirklichkeit, aus welcher es entstanden war, und auch bei der Vergötterung des Weibes, welches man sich als glückselig und als himm-

folgender Gedankengänge (ibid. 28): die »così soavemente reale Donna Gentile« ist in der Kanzone Voi che intentendo allegorisiert, und zwar *»benchè senza l' intenzione di negarne la realtà«*. Weiter: *»farebbe specie che il modo di pensare e di sentire in essa simboleggiato . . . si contrapponesse a tutto il modo di pensare e di sentire ch'era stato proprio della V. N. e che sarebbe simboleggiato in Beatrice. Si può, senza far torto a Dante, attribuirgli, a così poca distanza di tempo, una tale sconfessione della V. N.? Dante non rinnegherebbe solo il suo amore giovanile, ma la sua poesia e tutta la sua prima giovinezza.«* Einverstanden! Nun heißt es aber weiter: *»Se invece Beatrice è soltanto Beatrice donna, la singolarità scompare o almeno si attenua: le donne reali non si offendono troppo di aver per rivali donne immaginarie come la Filosofia.«* Man bedenke: Das Auftreten der *»così soavemente (!) reale Donna Gentile«* fällt ins Jahr 1293 (nach anderen 1291); die Frau Simone de' Bardi, geb. Portinari war 1290 bereits gestorben! Derselbe Parodi, welcher solche Proben kritischen Scharfsinnes gibt, hat Croce und Voßler (Bull. XXVII 12 und XXVI 4) das Verständnis der V. N. abgesprochen; ob sie es wohl je tragisch genommen haben?

[2]) Parodi (Bull. XXVI 18 und XXIV 124) spricht von dem *»nuovo canto italiano«* und dem *»nuovo, originale, italianissimo* (!) *carattere del dolce stil nuovo«*; diese Behauptung erscheint mir ebenso unsicher zu sein wie die Begründung für die historische Wirklichkeit Beatrices in der V. N. (Bull. XXVI 28): *anche la Beatrice della V. N. è reale ed umana, perchè s'incarna in essa la realtà psicologica dell' anima del Poeta.* (??) *anelante alle sublimi ascensioni* etc.

Digitized by Google

lische Intelligenz dachte, blieb das geistige Band im Leben der Erinnerungen und Zuneigung, blieb jene geheimnisvolle Verbindung, die im Glauben eines jeden Christen besteht, die »communio sanctorum«. Cavalcanti landet beim Averroismus, Dante tritt in die Fußstapfen Guinizellis. Glaube und Mystik erwecken in dem Dichter der Göttlichen Komödie eine Liebe, die von jener Cavalcantis grundverschieden ist, und deren Grundzüge er in seinem »Neuen Leben« dem Freunde zergliedert. Dante steigert den Gedanken Guinizellis noch, indem er »die beschauliche Betrachtung zu einem ethischen und metaphysischen Problem erhebt« (p. 452). Er folgt nicht Avempace (lies Averroes?) wie Cavalcanti, sondern der rechtgläubigen Mystik; er zeigt, wie in dem Siege der höheren Fähigkeiten der Seele über die niedrigen (Fähigkeiten) und in der Läuterung des Schmerzes der Geist mit einer »intelligenza nova«, welche den Verstand überflügelt und sich von den Sinnen freihält, eine immaterielle getrennte Substanz, die Beatrice beata schauen kann, die ihn dann zur Anschauung Gottes führt. . . . Für Dante und Guinizelli hat der oberflächliche Vergleich, den die frühere Lyrik mit den Engeln (Conv. I 5) zog, einen tiefen, vergeistigten (intellettualistico) und sittlichen Wert *»senza però che sia soppressa la realtà umana dell' amore: la donna amata, viva e reale, è quasi angelo* (Conv. III 7, 54—63), *è simbolo del divino che infonde nei cuori, con ogni dolcezza di carità, virtù e conoscenza«* . . . Dante geht viel weiter als sein verehrter Meister Guinizelli; das hat auch Marigo schon betont; es genügt nur nicht, mit ihm (Amore intell. 452) zu sagen, *»nella donna amata vede il poeta una celestiale perfezione, un raggio della divinità, una creatura angelica che induce a contemplazione.«* Ich meine, Dante habe auch in der V. N. schon immer nur die geistige, himmlische Liebe vor Augen gehabt, und deshalb war auch seine Beatrice von Anfang an frei von allem irdischen Ballast. Sie war eben kein irdisches Weib, das der Dichter in seiner Liebesraserei in den Himmel erhoben hat, sondern eine himmlische, göttliche Frau, ein heiliges Wesen, welches seine dichterische Phantasie frei geschaffen hatte. Im Gegensatze zu Guinizelli hat es darum Dante auch gar nicht nötig, sich wegen eines Vorwurfes Gottes zu rechtfertigen; Dante hatte nicht das Gefühl, wie der Bolognese, daß er irgendwie anmaßend gewesen

Digitized by Google

sei. Darum treffen wir nirgends auch nur die leiseste Spur einer Entschuldigung wie . . . *»tenea d'angel sembianza«* oder jene *»certa perplessità sul valore religioso del suo simbolo«*, welche Guinizelli Sorge macht (Marigo 452).

Bevor wir das Ergebnis der bisherigen Vergleichung feststellen und die sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen ziehen, sei noch einiger Begleiterscheinungen gedacht, durch welche die Liebe zu den beiden Frauen als eine rein geistige gekennzeichnet wird. Bei der *»gloriosa donna della mia mente«*, denke ich, wird ein Beweismaterial nicht notwendig sein; denn der Liebe Dantes zu Beatrice wird ja von niemandem mehr der geistige Charakter abgesprochen; anders liegt die Sache bei der donna gentile, in welcher mancher Erklärer ein *amoruccio*, also einen Liebeshandel gewöhnlichster Art sehen möchte. Daß von keinem *amoruccio* gesprochen werden kann, erhellt aus einer ganzen Reihe von Stellen des Conv., so z. B. III 11, 2 *donna dello intelletto che Filosofia si chiama* (das ganze Kapitel 11 des 3. Traktates müßte eigentlich hieher gesetzt werden, wenn es möglich wäre) und III 3, 64ff., wo ausgeführt wird, daß *mente* eine Benennung sei für die wahre menschliche Naturanlage, *»angelica* und *razionale«*, die im Menschen die Liebe zur Wahrheit und Tugend erweckt. Diese Erklärung soll ausschließen *»ogni falsa opinione da me per la quale fosse suspicato lo mio amore essere per sensibile dilettazione«*.

Die *battaglia de' pensieri* (V. N. § XIV, 1), welche § 13 des Jugendwerkes geschildert wird, besonders aber jene des § 38, 1ff. ist ihrem Wesen nach identisch mit dem Widerstreit der Gedanken im Conv. II 8, 4 bzw. der *angoscia di sospiri*, welche nach II 16, 30 dem *»labore di studio«* und *»lite di dubitazioni«* gleichzusetzen ist. Jedenfalls sind diese inneren Kämpfe rein geistiger Natur und frei von allen sinnlichen Leidenschaften.

Der Endzweck der Liebe des Dichters war zuerst der mystische Gruß *»il saluto . . . di questa donna, forse di cui voi intendete; ed in quello dimorava la beatitudine che era fine di tutti li miei desiderî«* (§ 18, 21f.). Nach der Verweigerung des Grußes[1])

[1]) Die Verweigerung des Grußes und der *»gabbo«* Beatrices sowie der bei ihr versammelten Frauen (§§ 10, 9; 12, 27ff.; 14; 18, 20) ist in der Hauptsache vielleicht dasselbe, was bei der donna gentile (Conv. IV Kanz. Vers 5ff.) genannt wird *»gli atti disdegnosi e feri* — Che

Digitized by Google

habe Amore, so sagt Dante (ibid. Z. 32), seine Glückseligkeit gelegt *»in quelle parole che lodano la donna mia«*. Etwas ganz Ähnliches wie dieser mystische Gruß, der wohl nichts anderes als eine Gnade der Erkenntnis durch die Glaubenswahrheit sein kann, wird auch als Endzweck der Liebe zur donna gentile angegeben (Conv. III 11, 107): *»quella eccellentissima dilezione, che non pate alcuna intermissione ovvero difetto, cioè vera felicità che per contemplazione della verità s'acquista«*. Also dort Glückseligkeit, die ein Gnadengeschenk der himmlischen Beatrice ist, hier wahres »Glück«, welches in der beglückenden Errungenschaft der um die höchsten Probleme der geistigen Wissenschaften sich bemühenden Persönlichkeit besteht.

Abgesehen von den gleichartigen Einwirkungen (I—VI)

---

nella donna mia — Sono appariti«. Diese Verse erläutert Dante (III 15, 152ff.): *»Dov'è da sapere che dal principio essa filosofia parea a me, quanto dalla parte del suo corpo (cioè sapienza), fiera, chè non mi ridea, in quanto le sue persuasioni ancora non intendea; e disdegnosa, chè non mi volgea gli occhi, cioè ch'io non potea vedere le sue dimostrazioni. E di tutto questo il difetto era dal mio lato«*, also ebenso wie Par. 30, 80: *Non che da sè sien queste cose acerbe: — Ma è difetto dalla parte tua, — Che non hai viste ancor tanto superbe.* Diese Unzulänglichkeit, dieser Mangel an Entwicklungs- und Fassungsvermögen liegt in der menschlichen Natur begründet; es ist der *»errore dell' umana bontà«* (Conv. II 1, 38), der *»difetto umano«* (ibid. 54), welcher den Dichter unfähig macht, von der Liebe zu sprechen: *»sentendo in me turbata disposizione . . . a parlare d'Amore«* (Conv. IV 2, 57) und *»conciossecosache questa mia donna un poco li suoi dolci sembianti trasmutasse a me, massimamente in quelle parti ove io mirava e cercava se la prima materia degli elementi era da Dio intesa, un poco da frequentare lo suo aspetto mi sostenni.«* (Conv. IV 1, 48f.). Lebhaft erinnert das Verhalten Selvaggias, der »Geliebten« Cino da Pistoias, an Dantes donna gentile. Sie heißt Selvaggia, weil nach Cinos Kanzone *»Lo gran disio che mi stringe cotanto«*, welche ich nach Molteni-Monaci, canz. chig. No. 52 zitiere, er an dem Tage, wo sie Mitleid mit ihm empfände

ni chiamere' di selvaggia pietosa und

. . . . . .

ancor che quando in vostra bilià miro,
che fugge il sauer nostro, quanto e come
selvaggia u'è 'l bel nome,
ne fuor di sua proprietà lo tiro,
se ancor uo' dir selvaggia, cioè strana
d'ongni bieltà, di cui siete lontana.

Digitized by Google

kommen beiden Frauengestalten die Attribute *gentile, cortese, mirabile, nobile, gloriosa, umile, angiola, figliuola di Dio* zu. Die donna gentile allein wird *eccellentissima, pietosa* oder *misericordiosa, savia, aiutatrice della fede* und *eternale imperadrice* genannt, während Beatrice allein die Prädikate *beata* und *benedetta* beigelegt werden. Diese beiden Eigenschaften *beata* und *benedetta* fehlen der donna gentile, ebenso wie ihr kein Platz in der himmlischen Rose angewiesen ist. Von den Charakteristiken, welche nur der donna gentile zukommen und welche bei Beatrice nirgends nachzuweisen sind, verdienen *aiutatrice della fede* und *eternale imperadrice* hervorgehoben zu werden. Die Eigenschaften »weise« und »mitleidig« entsprechen der Doppelteilung des Begriffes Philosophie (1. *amore*, 2. *sapienza* III 14, 5), welche in der donna gentile verkörpert erscheint. Es werden ihr aber auch alle Züge der biblischen Sapientia verliehen, so daß III 15, 118 zu ihrem

Messer Tommaso da Faença (ibid. No. 161) beklagt sich ebenfalls, daß

. . . . . da poi che 'nnamorai
statà m'è sempre seluaggia e guerrera.

Aber das wird sich ändern; denn, so meint Cino (ibid. No. 255):

ch' ell' è tanto leggiadra altà e vezzosa,
che 'nnanzi allei pietà non farà motto,
S' amor noll' assicura, c'ongne cosa
lusingha e vince; è può far, si è docto,
una selvaggia fera esser pietosa.

Also Amore, d. h. eifriges Forschen, kann aus ihr, der wilden, spröden Geliebten, eine mitleidige Herrin machen. Selvaggia ist, wie aus den vorhergehenden Versen zu ersehen ist, durchaus nicht notwendigerweise als Eigenname einer Person zu fassen; die angeblich historische Selvaggia wird wahrscheinlich ähnlich den »Geliebten« vieler anderer Dichter eine allegorische Figur sein wie Dantes donna gentile.

Entkleidet man alle die dichterischen Wehklagen über die grausamen »Spöttereien« der »Geliebten« ihres rhetorischen Schmuckes, so bleibt überall nur der Gedanke übrig, daß alle diese Dichter in ihrem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit an jenem fatalen Punkt anlangten, wo die verstandesmäßige Forschung, die Philosophie, nicht mehr imstande ist, die wichtigsten Fragen zu lösen, und wo auch Geister wie Dante nur in der reuigen Rückkehr zum Glauben den Seelenfrieden, die beatitudine, wiederfinden. Diese geistige Entwicklung vom Glauben (Beatrice) auf dem Umwege der Philosophie (donna gentile) zum erstarkten Glauben (Beatrice in ihrer Verklärung) bildet den Inhalt der V. N. Und wie viele Geister haben vor und nach Dante dieselben geistigen Kämpfe durchlebt!

Digitized by Google

Lobe gesagt wird »*lei essere madre di tutte quante le cose e principio, dicendo che con Lei Iddio cominciò il mondo e spezialmente il movimento del cielo*«; III 15, 123, sie sei bei der Schaffung der Welt im göttlichen Geiste gewesen: »*che nel divino pensiero . . . ell'era quando il mondo fece*« und die Worte der Bibel Prov. 8, 28f. hätten ohne weiteres für sie Geltung (III 15, 126f.). *Pietosa* und besonders *savia* sind recht passende Epitheta für die donna gentile, wenn man für *savia* den Inhalt der Philosophie, für *pietosa* den Trost in Betracht zieht, welchen der tief betrübte Dichter im Studium des Buches *de consolatione philosophiae* und anderer Schriften (II 13, 11) suchte und fand. Beatrice wird nirgends ausdrücklich *savia* oder *pietosa* genannt; es wäre aber ein Irrtum, deswegen zu glauben, daß ihr diese Eigenschaften abzusprechen wären. Freilich, Beatrice ist nicht nur nicht *pietosa* gegen den Dichter, sie spottet vielmehr seiner (XIV 34, 45); gleichwohl sagt Dante (XIX 44): »*Se questa donna sapesse la mia condizione, io non credo che così gabbasse la mia persona, anzi credo che molta pietà le ne verrebbe*«, und XIV 49: »*io credo che pietà ne giugnerebbe altrui*«, d. h. Beatrice, endlich XXXI 96:

Ma qual ch'io sia, la mia donna il si vede
ed io ne spero ancor da lei merzede.

Wir dürfen also wohl behaupten, daß nach des Dichters Zuversicht Beatrice auch das Epitheton »*pietosa*« bis zu einem gewissen Grad zugesprochen werden darf, obwohl es im allgemeinen für ihre Handlungen nicht als charakteristisch, als so unerläßlich wie für die donna gentile erscheint. Das Prädikat »savia« besonders hervorzuheben, dafür bestand keine Veranlassung. Denn Wahrheit und Weisheit, welche Beatrice symbolisiert, finden sich überall zusammen und bilden einen unzertrennlichen Doppelbegriff; sagt doch der hl. Augustin: *Nemo beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur* (de lib. arbitrio, lib. 2 cap. 9).

Die wesentlichsten Züge, welche Beatrice hat, finden sich auch bei der donna gentile wieder, oder, wie Scherillo (Nuova Antologia 1915, p. 187) sich vorsichtig ausdrückt: »*la nuova donna assume le sembianze dell' antica.*« Wenn trotzdem ein Unterschied, ja sogar ein scheinbarer Gegensatz zwischen den beiden »Geliebten« Dantes besteht, so ist der Grund nicht in einer

Digitized by Google

wirklichen Gegensätzlichkeit ihres Wesens zu suchen, sondern bloß in dem größeren oder geringeren Grade der Wirksamkeit ihrer Einwirkungen, bzw. in der schon hervorgehobenen »*disposizione turbata*« des Dichters. Die mangelnde Veranlagung, die nicht ausreichende Begabung bewirkt, daß die Einwirkung bei dem einen Individuum eine vollkommene, bei dem anderen eine unvollkommene ist, so daß, im Lichte der Wirkung gesehen, ein und dieselbe Sache »*secondo diversi rispetti essere perfetta ed imperfetta*« (IV 11, 35) sein kann[1]). Beatrice steht nicht, wie man leider immer wieder lesen muß, in einem inneren Gegensatz zu ihrer »Rivalin«, wie in Verkennung der wirklichen Sachlage die donna gentile oft bezeichnet wird, aber sie ist ihre Feindin in dem Sinne, daß eben das Bessere der Feind des Guten ist. Darum heißt es auch IV 17, 66: *noi potemo avere in questa vita due felicità, secondo due diversi cammini, buono e ottimo*, wobei zwar das aktive und kontemplative Leben gemeint ist, aber doch eine gedankliche Parallele zu Beatrice und donna gentile leicht gezogen werden kann.

Zu diesem und ähnlichen Gedanken (II 16, 40) scheint Dante durch Aristoteles angeregt worden zu sein (IV 8, 105); so denkt man bei dem Bilde vom goldenen und silbernen Schlüssel (Par. 5, 57 und Purg. 9, 118) unwillkürlich an Beatrice und die donna gentile (Anm. Scartazzinis zur letzteren Stelle!). Durch welche Unterschiede ist der Vorrang begründet, welcher unzweifelhaft Beatrice vor der donna gentile gebührt? Es ist:

1. Die Art und Weise, wie Beatrice die Liebe zu wecken versteht; darauf ist schon oben (p. 8 I) aufmerksam gemacht worden.
2. Das Heil (*salute, beatitudine*), welches Beatrice nicht bloß, wie die donna gentile, verspricht, sondern auch wirklich gewährt. Zwar möchte man, wenn man gewisse Stellen liest, glauben, daß auch die donna gentile die Glückseligkeit vermittelt; aber ihnen stehen wieder andere Äußerungen Dantes

[1]) Ein Gegenstück dazu ist XXXVIII 20, wo gesagt wird, ein und derselbe Gedanke könne gentile und vilissimo zugleich sein. Ferner sagt Dante IV 2, 26: *E come ciò può essere, che una medesima cosa sia dolce e paja amara, ovvero sia chiara e paja scura, ivi sufficientemente veder si può.* Das »*ivi*« ist III 10, 20, wo die sembianti der donna gentile als *disdegnosi e fieri* bezeichnet werden, obwohl sie in Wahrheit »*onesti*« sind. Der Grund dieser Erscheinung wird (ibid. III 10, 13f.) angegeben.

Digitized by Google

gegenüber, welche den status quo ante wiederherstellen: II 16, 25: *veramente in voi (= occhi della filosofia) è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda, e salvo dalla morte della ignoranza e delli vizi* und III 15, 9ff.: *e in queste due*[1]) (d. h. *occhi* und *riso della filosofia = dimostrazioni* und *persuasioni*) *si sente quel piacere altissimo di beatitudine, il quale è massimo bene in paradiso.* Dagegen steht II 8, 64f.: *esso* (d. h. der neue Gedanke an die donna gentile) *mi fa mirare una donna, e dicemi parole di lusinghe, cioè ragiona dinanzi agli occhi del mio intelligibile affetto per meglio inducermi, impromettendomi che nella vista degli occhi suoi è la salute*). Purg. 30, 130: *E volse i passi suoi per via non vera — Imagini di ben seguendo false — Che nulla promission rendono intera.* Endlich gehört hierher Kanzone. »*E' m' incresce di me sì duramente*« V. 14—17: . . . »*mostro lume porta pace*«: — »*Noi darem pace al core, a voi diletto*« — *diceano a li occhi miei — quei de la bella donna alcuna volta* —. Die Glückseligkeit, das *contentarsi*, was soviel ist wie *essere beato*, vermag die donna gentile auf kurze Zeit zu verschaffen, »*ma per altro modo che in Paradiso; che* (der testo critico hat [*p(u)r*] hinter *chè*) *lo contentare, ch'ivi è perpetuo, non può ad alcuno essere questo* (III 8, 29f.).

3. Die Sehnsucht nach Beatrice, welche dem Tode seine Schrecken raubt[2]) und das Verlangen zu sterben immer mehr steigert (XXIII 45); wie leicht dagegen trennt sich der Dichter von der donna gentile: *le dolci rime d'amor . . . convien*

[1]) Der testo critico von Parodi-Pellegrini liest richtig: *e in queste due cose* und II 8, 64: *promettendomi che la vista de li occhi suoi è sua salute.* Ob aber diese Lesart, wie manche andere des testo critico als endgültig betrachtet werden darf?

[2]) Dieser Zug im Liebesleben Dantes, welcher im Glauben wurzelt, ist ein Gemeinplatz, der bei Dante, wie so oft, eine gewisse, geistige Vertiefung erfahren hat. Schon im Boëthiusliede (Appel, Prov. Chrestomathie, Leipzig 1902, 2. Aufl., No. 105, Z. 175) lesen wir: *qui e leis se fia, morz noil es a doptar* und *Cino da Pistoja* (»*Tanta paura m'è giunta d'amore*)

Dunque conuene che per sola pietate
Acquisti in lei per suo servir mercede,
Che la morte, cui teme ogni persona
Per lei m'è dolce et bona.

Digitized by Google

ch'io lasci (IV Kanz.) und IV 1, 51: *un poco da frequentare lo suo aspetto mi sostenni!*

4. Die engen Beziehungen, welche zwischen Beatrice einerseits, zwischen Christus und Maria andererseits bestehen, wie aus XXVIII 6, XLII 12 und insbesondere XXIV 26 zu ersehen ist. Als *beata* und *benedetta* nimmt sie einen Ehrenplatz in der himmlischen Rose ein, ja der Himmel leidet an einem fühlbaren Mangel, solange die Beglückerin auf Erden weilt. (p. 15, VI).
5. Die Unmöglichkeit, den Blick Beatrices zu ertragen (XVIII 18), während jedermann der donna gentile ins Auge sehen kann (III 8, 30).
6. Die Benennung *pargola, pargoletta,* durch welche Beatrice die Unvollkommenheit, die Mangelhaftigkeit[1]) der donna gentile gegenüber dem Inbegriff aller Vollendung ausdrückt, gegenüber der mystischen Neun, deren Wurzel die hl. Dreieinigkeit ist (XXIX 24f.):

Purg. 31, 58: *Non ti dovea gravar le penne in giuso*
Ad aspettar più colpi, o pargoletta
O altra vanità con sì breve uso.

Nach meiner Überzeugung kann unter *pargoletta* nur die donna gentile verstanden werden; denn a) passen die Purg. 31, 34 genannten »*le presenti cose — Col falso lor piacer volser miei passi — Tosto che il vostro viso si nascose*« vorzüglich auf die »zweite Liebe« Dantes, wie eine Vergleichung mit II 2, 24 ergibt:

Perocchè l'uno era soccorso dalla parte dinanzi continuamente und mit III 1, 59, wo des Boëthius Worte angeführt werden: *non basta di guardare pur quello ch'è dinanzi agli occhi, cioè il presente*; b) weil Purg. 31, 58 die Erwiderung auf Purg. 31, 34ff. darstellt und der Ausdruck »*vanità con sì breve uso*« dem *vanità* XXXVII 4 und 32 entspricht. Diese *vanità con sì breve uso* wird wohl nichts anderes sein als jene kurze Glückseligkeit, von welcher III 8, 29f. die Rede ist (s. oben p. 27, No. 2 am Ende!); c) weil die Ballade »*io mi son pargoletta bella e nuova* ihrem Inhalte nach

[1]) Vgl. II 9, 90f., woraus hervorgeht, daß die ragione (filosofia = donna gentile) nur *con ombra d'oscuritade* sieht, während wir im Lichte des Glaubens (fede = Beatrice) vollständig sehen: »*vedemo per fede perfettamente*«.

Digitized by Google

nur auf die Philosophie (= donna gentile) paßt[1]); sie auf Beatrice zu beziehen, verbietet sich schon allein wegen des Ausdruckes »*pargoletta*«. In Übereinstimmung mit der Bibel[2]) gebraucht nämlich Dante das Wort *pargolo*[3]) als Gegensatz zu *nobile* = *perfetto* im Sinne von »mangelhaft, unvollkommen (= *imperfetto*)«, wie z. B. IV 11, 12: *quanto la cosa è perfetta, tanto è in sua natura nobile: quanto imperfetta, tanto vile* und IV 16, 37, wo Dante sich auf die Bibel und Aristoteles beruft: *E però dice Salomone nell' Ecclesiaste: »Beata la terra, lo cui er è nobile«; che non è altro a dire, se non »lo cui re è perfetto, secondo la perfezione dell' anima* (*animo* im testo critico!) *e del corpo«; e così manifesta per quello che dice dinanzi, quando dice: Guai a te, terra, lo cui re è pargolo, cioè non perfetto uomo: chè non è pargolo uomo pur per etade, ma per costumi disordinati e per difetto di vita, siccome n'ammaestra il filosofo nel primo dell' Etica.«* In diesen Ideengang fügt sich von selbst die glückliche Auslegung des Verses Purg. 30, 74 ein, welche der Anonymus der Quarterly Review (July 1896, p. 36) gegeben hat:

»Guardaci ben! Ben son, ben son Beatrice.
Come degnasti d'accedere al monte?
Non sapei tu che qui è l'uom felice?«

---

[1]) Anders Federzoni, welcher in der Ballade eine Verherrlichung der Rhetorik nachweisen will (Giov. Federzoni, una ballata di D. in lode della Retorica, Bologna 1905 = G. F. Nuovi studi e diporti danteschi Città di Castello 1913, p. 167f.). Voßler (Göttl. Kom. 2. Aufl. 1925. 2. Band, S. 425 A. u. Ltbl. f. g. u. r. Phil. 1908, No. 11, Spalte 374) ist Federzonis Auslegung sympathisch. Im übrigen wird die pargoletta bald für personengleich mit der donna gentile gehalten (Plumptre, d'Ancona, Lora), bald mit der Pietra (d'Ancona, Zenatti), bald mit der Violetta (Zenatti), bald mit der Lisetta (d'Ancona) usw. (vgl. Nuova Antologia No. 967 für d'Ancona; Lora, nuova interpretazionedella V. N. Napoli 1918, p. 148).

[2]) *Nolite pueri effici mentibus, sed malitia parvuli estote, ut mentibus perfecti sitis* (I. Cor. 14, 20) zitiert bei Augustin, Confessiones lib. 13, cap. 13. Vgl. auch I. Cor. 1, 26 (*nobilis*) und *parvulus* Eph. 4, 14 sowie Prov. 9, 4.

[3]) Ciafardini, Maggini (Bull. XXVII 118) wollen nur *pargolo* = *giovane* gelten lassen; in diesem weiteren Sinne ist es freilich zunächst aufzufassen, sagt doch D. selbst (IV 19, 70) »*pargoli e imperfetti d'etade*«. Aber die letzten Worte der oben angeführten Conv.-Stelle IV 16, besonders Z. 42f., rechtfertigen die Bedeutung im engeren Sinne.

Digitized by Google

Wie konntest du den Berg (der menschlichen Wissenschaften, vielleicht besser der Philosophie) hinansteigen, statt diesen Weg zu verschmähen, nachdem du doch wissen mußtest, daß der Mensch bloß hier (auf der Höhe des Glaubens) glücklich ist! Die donna gentile-Episode stellt m. E. nicht einen Abweg, sondern einen Umweg zur sicheren Bahn der wahren Erkenntnis, zur Erlangung des ewigen Glückes dar, wofür Dante bei seinen Vorgängern manches Vorbild fand; so erinnert z. B. die Unterscheidung zwischen *scientia* (= donna gentile) und *sapientia* (= Beatrice) beim hl. Augustin (de trinitate XIV, cap. 1) an die Geistesverfassung Dantes, welcher die »*diritta via*« verfehlt hatte und seine Seele sprechen läßt (II. Kanz. V. 40): *Tu non se' »morta«, ma se' ismarrita*. Genauer bestimmt der hl. Augustin die Grenzen der *scientia* und *sapientia*, wonach die *scientia* in dem vernunftgemäßen Erfassen der weltlichen Dinge, die *sapientia* aber im geistigen Erfassen der ewigen Dinge bestehe: *haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis: ad scientiam vero temporalium cognitio rationalis* (*de trinitate* cap. 15 des 12. Buches).

Die letzte Schlußfolgerung aus dieser Studie ist der Analogieschluß von der donna gentile auf Beatrice; die donna gentile ist nach Dantes unanfechtbarem Zeugnis eine allegorische Personifikation, also muß auch die ihr wesensähnliche Beatrice eine solche sein.

Digitized by Google

ERLEBNIS UND ALLEGORIE IN DANTES COMMEDIA

VON PROF. DR. ENGELBERT KREBS

Schluß [1])

Ist deshalb Beatrice die Personifikation der Gnade? Nie und nimmer. Aber sie hat ihm mit ihrer Fürbitte Gnade erfleht, wie andere heilige Seelen des Himmels auch, und wie es geschehen wird, solange die Verklärten noch gnadebedürftige Mitmenschen auf Erden wissen. Ist sie die Personifikation der göttlichen Weisheit? Nein, denn diese ist Person geworden von Ewigkeit im göttlichen Logos. Ist sie die Personifikation der Kirche? Nein, aber sie zeigt im Auftrag Gottes Dante das Symbol der Kirche, den mystischen Wagen im irdischen Paradiese, an dessen geheimnisvollen Schicksalen sich das Schicksal der Kirche vor Dantes Auge abspielt. Ist sie die Personifikation der Theologie? Nein, aber sie kann dem Dichter, wie alle Seligen des Himmals, die ewigen Geheimnisse der Theologie deshalb mitteilen, weil die Seligen alle schauen, was wir nur glauben, und sie tut es auch in der divina Commedia, aber sie tut es gar nicht allein, sie tut es, wie viele andere Seligen des Danteschen Paradieses es auch tun, und sie verzichtet sogar darauf, die letzten Erläuterungen im Epyreum selbst zu geben. Sie räumt den Platz dem heiligen Bernhard und läßt den Dichter mit ihm seine Wanderung beenden. Nicht ihre Person ist Allegorie. Ihr einzelnes Handeln nur drückt allgemeine Wahrheiten aus.

Sie weiß als selige Himmelsbewohnerin um Dante und sie bittet für ihn. Denn die allgemein geltende theologische Lehre lautet: *Sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt, quae aguntur et apud viatores et apud damnatos* (Thomas Sent. IV d 50 q. 2

[1]) Infolge unrichtiger Druckvorlage ist der Schluß dieser im vorigen Jahrbuch abgedruckten Abhandlung ausgefallen. Die Ausführungen von Krebs reichen dort bis Seite 19, 1. Absatz ausschließlich (also bis „gerettet werden"). Was danach zu lesen war, stammte aus einer Abhandlung von Prof. Adolf Dyroff, die z. T. gegenteilige Auffassungen vertritt. Hier folgt Fortsetzung und Schluß des Artikels.

Digitized by Google

a. 4 quaestiunc 3 ad 1). Beatrice hilft dem Dichter nach dem Ratschluß Gottes: *Vuolsi cosi colà, dove si puote, Cio che si vole* (Inf. V. 23; III 95; VII 11). Denn die Theologie sagt: »*quamvis animae sanctorum affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt, quam secundum quod per divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est, quod multum proximos juvant, pro eis apud deum intercedendo.* (Thomas ebd. 45 q. 3 a. 1 ad 3.) Beatrice trägt Dante die ewigen Wahrheiten aus dem Glaubensschatz der Kirche vor, denn die zeitgenössischen thomistischen Lehrbücher der Lernjahre Dantes sagen alle, was Thomas von Aquin über die Theologie lehrt: *procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*: unser theologisches Wissen geht aus Quellen hervor, die nur im Lichte eines höheren Wissens erkannt werden, und dieses ist das Wissen Gottes und seiner Seligen (Thomas, Summa theol. 1, q. 1, a. 2). Noch kürzer sagt Thomas Anglicus, des Dante Zeitgenosse: *Theologia nostra subalternatur scientiae beatorum . . . quia beati cognoscunt Deum quidditative in qua cognitione clarissime videntur omnia principia huius scientiae* (Liber propugnatorius contra Joh. Duns Scotum, Venetiis 1523, q. 8, fol. 5 v.).

Ganz ähnlich, wie mit Beatrice, steht es mit Vergil. Ist er, wie man gesagt hat, die Personifikation der Vernunft oder der Philosophie? Nein, denn dafür stand dem Dichter sicherlich Aristoteles viel eher zur Verfügung. Er war »der Meister derer, die da wissen« (Inf. IV 131). Aber Vergil war jener Dichter, durch dessen Studium die Seele Dantes den Blick vom Erdenleben ins Totenreich zu lenken lernte und so ihre natürliche Zubereitung für den Bußernst der Gnade fand. Und darum ist Vergils Verhalten voll von Einzelzügen, die mit irgendwelcher allgemein gehaltenen Personifikation nichts zu tun haben. Gleichzeitig jedoch drückt seine ganze Rolle in der Dichtung den allgemeinen theologischen Lehrsatz aus, daß die Gnade an die Natur anknüpft, daß sie sich auch natürlicher Hilfskräfte bedient. Insbesondere bedient sich die Theologie der Gedankenarbeit heidnischer Weiser und Dichter, um, wie Thomas in der Summa contra gentiles sagt (1 c. 9), »die Wahrheit zu bestätigen und die Gegner zu widerlegen«. —

Digitized by Google

Ähnliche Allegorie, d. h. Andeutung ewig gültiger Wahrheit durch Erzählung einmaligen Geschehens findet sich in der ganzen Commedia. Ab und zu macht der Dichter eigens darauf aufmerksam, so zum Beispiel in der schon erwähnten Szene vor den Toren der Höllenstadt Dite. In ihr wohnen die Haeretiker. Auf ihren Zinnen erscheinen die Furien und rufen die Gorgo herbei, damit ihr Antlitz den draußen zum Eintritt drängenden Dichter erstarren machen solle. Vergil faßt rasch den Bedrohten an und wendet ihn um, damit er dem versteinernden Blick der Gorgo ausweiche. Und hier fügt Dante die Mahnung an die Leser ein: »*O voi, ch'avete gli intelletti sani, Mirate la dottrina, che s' asconde, Sotto il velame degli versi strani!*« (Inf. IX 61—63.) Was ist die »*dottrina*«, die theologische Wahrheit, die unter der Erzählung verborgen liegt? — Wer bei den Haeretikern Eingang sucht, dem kann rein natürliche Geisteskraft nicht helfen gegen den das Heil raubenden Einfluß der Irrlehren. Denn die Haeresie bewegt sich auf dem Gebiete des übernatürlichen Glaubens. Ihr Bundesgenosse ist die Sünde im Herzen des von ihr Bedrohten. Daher die Rachegöttinnen auf den Zinnen erscheinen. Der einzige Rat, den die natürliche Vernunft hier geben kann, heißt: weg sich wenden und auf Gottes Hilfe warten, damit das Medusenhaupt des Zweifels die Seele nicht im Unglauben erstarren mache! Und diese Hilfe naht denn im Gedicht auch alsbald: Über den Styxsumpf kommt ein Himmelsbote, der alles vor sich fliehen macht im ruhigen Schreiten, wie vor der Schlange Frösche fliehen, wenn sie naht. Der Gewaltige tritt vor das Tor. Ein Gertenschlag und es springt auf. Er aber wandert weiter, wie einer, der andere größere Sorgen kennt (v. 102). Welch ein Apparat bei den Bewohnern der Ditestadt mit Mauern, Toren, Zinnen, Furien und Gorgonenhaupt! Und welch erhabene Einfachheit bei dem Boten des Himmels mit seiner Gerte! Das ist das Bild für die Truggebäude der haeretischen Wissenschaft und die lichte Einfachheit der göttlichen Offenbarung und Gnade.

In allen diesen Teilen des Gedichtes sind nicht die auftretenden Gestalten zur Allegorie oder Personifikation gemacht, nur das Geschehnis selber verbirgt unter der einmaligen Tatsache eine *dottrina* von allgemeiner Gültigkeit. Daneben kommen in der Dichtung einige wirkliche Personifikationen vor. Lia und

Digitized by Google

Rachel werden von Dante geradezu als bloße Symbole des tätigen und beschaulichen Lebens verwendet, wie es die ganze Theologie des Mittelalters zu tun gewohnt ist. Die tanzenden Mädchen am Wagen, auf dem Beatrice im irdischen Paradiese sich Dante naht, sind lediglich Personifikationen der drei göttlichen und vier sittlichen Tugenden, die von Gott in ewiger Vorausbestimmung, wie jedem getauften Menschen, so auch der reinen Beatrice zu »Mägdlein« mitgegeben sind. Dem Apostel Jakobus sagt Beatrice selber gelegentlich, daß er die Hoffnung »so oftmals in figura darstellte, so oft Jesus den dreien besondere Liebe erwies« (Parad. 25, 31—33). Auch wird man wohl Mathelda, von deren eigenpersönlichem Leben uns Dante gar nichts sagt, als reine Personifikation der unschuldigen Menschennatur betrachten dürfen, für welche Dante, vielleicht in Erinnerung an irgendein besonders in Reiz und Unschuld ihm begegnetes Menschenkind, den uns heute ganz inhaltlosen Namen gewählt haben mag. Die Deutung auf die große Markgräfin von Tuscien hat doch gar wenig Grund in dem, was Dante von der schönen Blumenleserin am Lethebach erzählt.

So haben wir in Dantes Gestalten einige reine Personifikationen, deren ganze Schilderung sich erschöpft in den Handlungen, die zur Deutlichmachung der Allegorie notwendig sind. Diese sind aber wohl zu unterscheiden von den lebenswarmen Gestalten, die, voll von Einzelbeziehungen zu Dantes inneren und äußeren Schicksalen, nur durch ihre verschiedenartigen Einzeltaten verschiedene allgemeingültige Wahrheiten andeuten und verständlich machen.

Beatrice und Vergil gehören zu dieser Gruppe, nicht zu jener. Da Beatrice ihre Aufgabe erfüllt hat und im Empyreum vom Dichter scheidet, da nimmt sie nicht als Personifikation der Kirchenlehre, wie man in Philalethes und anderen Kommentaren lesen kann, sich jene eigene Krone, die Märtyrern, Jungfrauen und Lehrern im Himmel nach scholastischer Tradition zuerkannt wird, sondern sie setzt das Kränzlein auf, das ihr als reiner Jungfrau gebührt. Denn trotz der Klatschsucht des Boccaccio haben wir keinen Grund, die von Dante absichtlich nie mit ihrem wahren Namen genannte Geliebte, »die Beatrice von vielen genannt wurde, welche nicht wußten, wie sie zu nennen wäre« (Vita nuova,

Digitized by Google

Anfang), mit Folco Portinaris Tochter und Simone Bardis ehelicher Gemahlin gleichzusetzen; vielmehr müssen wir dem Dichter glauben, was er uns deutlich zu erkennen gibt, daß sie, die Reine und Heilige, die im Paradiese die Krone der Jungfrauen trägt, und die mit einem Wort der Liebe für Dante gestorben ist, nie einem Manne angehört hat. Daß Beatrice letztes Liebeszeichen in ihrem Erdenleben Dante gewidmet war, muß doch unzweifelhaft den Worten entnommen werden, mit denen der Dichter im 28. Kapitel der *vita nuovo* von ihrem Heimgang spricht. »Obgleich es vielleicht für den Augenblick gefiele, von ihrem Scheiden von uns ein weniges zu erzählen, . . . so würde es mir doch nicht ziemen, davon zu sprechen, weil mich der Gegenstand dann zu meinem eigenen Lobredner machen müßte.« — Wer diese Worte gelesen hat und die Beatrice des irdischen Paradieses ihre Anklage gegen Dante erheben hört, der weiß, was für ein Kränzlein sie im himmlischen Paradies sich selbst aufs Haupt drückt: im Leben wie im Sterben; im irdischen Paradies wie droben im Empyreum war und bleibt sie immer die reine, liebevolle Jungfrau, an deren Erdenliebe Dante einst sich rein erhielt, an deren strenger Himmelsliebe er seine krank gewordene Seele wieder genesen sah. Wer sie gewesen ist, wissen wir nicht; aber daß der Name Beatrice ihr Wesen am reinsten aussprach, sagt uns jede Zeile, die Dante über die Unvergleichliche hinterlassen hat. Und weil sie in Wahrheit ihm eine Seligmacherin gewesen, so hat der Dichter in überströmender Dankbarkeit von ihr zu sagen beschlossen, was von keiner Frau jemals gesagt wurde. Und er hat es wunderbar erfüllt.

Vor vielen Jahren war's, da ging ich einst an Anton Baumstarks Seite von einer träumerischen Katakombenwanderung nach Rom zurück. Wir sprachen von der Divina commedia, in deren Tiefen ich damals erst mit dem Auge des theologiegeschichtlichen Gelehrten hineinzusehen begonnen hatte. Noch waren mir die vielen Schriften über Beatrice unbekannt, deren Gelehrsamkeit ich seither verdauen mußte. Nur meine alten Scholastiker waren mir Führer zu dem Manne, der »viel Jahre lang an diesem heiligen Gedicht, an welches Erd und Himmel Hand gelegt, war mager worden« (Parad. 25, 1—3). Da sagte mir Baumstark das schlichte Wort: »Die Divina commedia ist ein Liebeslied.« — Seitdem ist

Digitized by Google

mir oft und oft dieses Wort des gelehrten Freundes in Erinnerung gekommen. Wenn ich Erlebnis und Allegorie des großen Werkes immer von neuem abwägend überdachte, wenn ich das Lehrgedicht, die gewaltige Bußpredigt, das grause Gerichtslied, den politischen Streitgesang erwogen hatte, so war der wissenschaftlichen Überlegung Schluß doch immer wieder: von Leben sprüht, von Liebe spricht und singt das ganze große, heilige Gedicht, von reinster Menschenliebe, von Liebesfreude und Liebesleid, von Liebestreue und Liebessegen, und das ist sein großes tiefergreifendes Erleben, daß irdische Liebe, wenn sie rein auf Sinnlichkeit gebaut ist, in Sünde und Elend führt, daß sie jedoch, rein auf den Adel der Seele gegründet, die Sünde besiegt, den Tod überdauert, und jene, die sich ihrem reinen Strahl vertrauen, hinführt zur ewigen Gottesliebe, dem Widerschein jener »Liebe, die beweget die Sonne und die anderen Sterne«.

Digitized by Google

BÜCHERSCHAU
VON HUGO DAFFNER

Übersetzungen

DANTE ALIGHIERI. LA DIVINA COMMEDIA. Cantica Secunda. PURGATORIO. — DIE GÖTTLICHE KOMÖDIE. Zweiter Teil. DAS FEGEFEUER. Deutsch von KONRAD ZU PUTLITZ unter Mitwirkung von Emmy Schweitzer geb. Kulenkampff. Der Tempel-Verlag in Leipzig o. J. (1924).

Die Eindrücke, die der erste Band dieser zweisprachigen Ausgabe hinterließ, finden sich hier aufs neue bestätigt. Es ist gewiß eine fleißige Arbeit des inzwischen verstorbenen Übersetzers; aber künstlerischer Schwung der Sprache oder strenge Originaltreue (z. B. IV, 35; XII, 63) geben dieser Nachdichtung keinen Vorzug. Wo Dante eine kaum sichtbare poetische Andeutung mit leiser Bewegung des Fingers macht, kommt der Übersetzer mit einem langen Dreschflegel, fuchtelt damit gewaltig in der Luft herum und treibt die Muse aus dem Tempel. Auch sonst ist nicht alles in Ordnung. *Cantica secunda* steht auf dem italienischen Titel, Fegefeuer auf dem deutschen zu lesen. II, 54 wird gar in einen Fragesatz umgewandelt »Was bringt es Neues, dem wir hier genaht?« Auch Vers 101 ist nicht glücklich wiedergegeben: »Wo schon des Tibers Wasser salzig fließen«; wenn das Flußwasser bereits im Meerwasser ist, ist es kein Tiber mehr. XVII, 113 in Anführungszeichen als Bonmot zu setzen: »Die Liebe gilt des Nächsten Leid« ist weder notwendig noch trifft es den Sinn. XVIII, 49 ist die *forma substantialis* einfach als lateinischer Begriff in den deutschen Wortlaut herübergenommen, obwohl im Text der italienische steht. Besonders unglücklich ist die Stelle der Niobe (XII, 37) geraten, wo dem Nachdichter die Untreue dem Text gegenüber verhängnisvoll wurde. Daß der Kommentar auch nur im Landläufigen in Ordnung ist, nimmt weiterhin nicht mehr wunder. Pettignano (XIII, 127) ist noch immer der Kammacher. Über die *donna santa e presta* geht der Kommentar schweigend hinweg. Man muß sich schon freuen, Matelda als Freundin Beatrices eingeführt zu finden. XXXIII, 45 hätte bei *gigante* auf Philipp von Frankreich gewiesen werden können. Die gleich folgende Erklärung zu den Najaden ist ganz unklar und mißverständlich. Es hätte gesagt werden müssen, daß mittelalterliche Abschreiber den Ovidschen Text verdorben haben; nach dieser Fassung könnte man glauben, der Dantesche Text sei verdorben.

Digitized by Google

DANTE ALIGHIERI. ÜBER DAS DICHTEN IN DER MUTTERSPRACHE (*de vulgari eloquentia*). Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von FRANZ DORNSEIFF und JOSEF BALOGH. Darmstadt, Reichl. 1925.

Dantes *de vulgari eloquentia* ist, abgesehen von den Briefen, bis jetzt in der deutschen Sprache am stiefmütterlichsten behandelt worden. Wir haben bislang nur eine einzige Übersetzung aus dem Jahre 1845 von Kannegießer, die längst vergriffen und vielfach veraltet ist. Es war daher ein sehr begrüßenswertes Unternehmen der beiden durch Freundschaft und gemeinsames Studium verbundenen Übersetzer, sich aufs neue an diese Abhandlung zu machen. Balogh hat bereits früher eine ungarische Übersetzung des Werkchens vorgelegt; Dornseiff reizte besonders die Verfolgung der Nachwirkung der Antike. Die durchaus nicht immer wörtliche, wohl aber stets sinngemäße Übertragung ist in herbes charakterfestes Deutsch gekleidet; ausgiebige, sehr wertvolle Anmerkungen im Anhang und sehr zahlreiche in- und ausländische Literaturnachweise geben das Wesentliche zum Verständnis und zur weiteren Beschäftigung mit dieser aufschlußreichen und fesselnden Schrift, deren Lektüre namentlich auch für das Verständnis der Form von Dantes Lyrik in Frage kommt. Der Verlag hat dem nicht umfangreichen Werkchen eine fürstliche Ausstattung zuteil werden lassen, allerdings nur 333 Stücke davon hergestellt. Verlag wie deutsche Dantewissenschaft können auf diese neue Veröffentlichung mit berechtigtem Stolze blicken.

DANTES LYRIK. DAS NEUE LEBEN und der KANZONIERE. Verlag Deutsche Bibliothek, Berlin. o. J. (1923).

Man freut sich zunächst, in dieser Sammlung handsamer netter und billiger Ausgaben, welche Werke der Weltliteratur nach durchaus eigenen Gesichtspunkten auswählt, auch Dante als Lyriker vertreten zu sehen. Leider war der Verlag bei der Wahl seines Herausgebers, Max J. Wolff, nicht gut beraten. Während es doch zum literarischen Anstand gehört, die Übersetzer auf dem Titelblatt zu vermerken, muß man sich diese Namen hier erst aus dem Vorwort zusammenklauben. Vor allem wird da mitgeteilt, daß der Herausgeber sich berufen gefühlt hat, an der Übersetzung des Neuen Lebens von Bettina Jacobsen und der Gedichte von Kannegießer und Witte herumzubessern. Aber nur wo es ihm leicht und schnell vonstatten ging. Es wäre die Frage aufzuwerfen, ob der Herausgeber nach dem Urhebergesetz überhaupt berechtigt war, an der Jacobsenschen Übersetzung Hand anzulegen; denn die Übersetzerin, unsere Mit-

Digitized by Google

arbeiterin, ist erst vor ein paar Jahren gestorben. Kannegießer und Witte müssen sich heute freilich alles gefallen lassen. Der Herausgeber sagt selber, daß er sich darauf beschränkt habe, »das Vorhandene dem Verständnis des heutigen Lesers anzupassen«. Ob diese Anpassung, ausgerechnet bei Witte, notwendig war, wird man füglich bezweifeln dürfen, wie auch an dem Beruf des Herausgebers zu dieser Arbeit. Es ist diesem auch gar nicht eingefallen, das Wenigste für Dante und Witte zu tun, nämlich Echtes von mittlerweile als unecht Erkanntem zu trennen, und so eine auch nur in der äußeren Zusammenstellung einigermaßen entsprechende Ausgabe vorzulegen. Das ist die geringste Aufgabe, die einem gewissenhaften Herausgeber überhaupt selbstverständlich sein muß. Denn einfach den Text der Ausgabe von 1842 (und nicht von 1856 wie fälschlich bemerkt ist) abzudrucken, ohne im geringsten von den Ergebnissen wissenschaftlicher Forscherarbeit des In- und Auslands während eines Zeitraums von 80 Jahren Notiz zu nehmen, mag bequem sein, verdient aber Ablehnung und Bloßstellung. Daß eine Kritik des italienischen Textes oder auch nur eine Überprüfung abgewiesen wird, überrascht nunmehr nicht weiter. Vor allem lag Wolff weiter daran, den Witteschen Kommentar »unangetastet« zu lassen. Wir wissen auch warum. Was sonst über Dantes Leben, Weltanschauung, gesagt ist, entspricht im allgemeinen, wenn auch nicht überall, unserem heutigen Wissen und zeugt von klarer Erfassung des Wesentlichen. Daß das Werk Dantes über die Volkssprache *de vulgari eloquentia* heißt, scheint dem Herausgeber auch unbekannt zu sein. S. 37 bemerkt er in einer Anmerkung, daß die Erläuterungen (Divisionen) des Neuen Lebens in den Übersetzungen »zumeist weggelassen« werden. Das beweist nichts und ist unrichtig. Von den 14 deutschen Übersetzungen haben alle in den letzten Jahrzehnten erschienenen Übersetzungen, mit einer einzigen gar nicht in Frage kommenden Ausnahme, die Divisionen, wie sie das Original aufweist. Daß unter solchen Umständen Urtextverbesserungen usw. unberücksichtigt blieben, hat man schon fast erwartet, wie auch, daß z. B. in Kapitel XXX noch immer von Italien statt Arabien die Rede ist. Bei der an sich gewiß nicht schlechten Übersetzung wäre es, wenn schon gebessert werden mußte, keine übermenschliche Aufgabe gewesen, schwächere und überholte Stellen durch Retuschen mit schonender Hand auf die Höhe zu bringen, bzw. zu verbessern. Nachdem kürzlich auch Wiese die Kannegießer-Wittesche Übersetzung der Gedichte neu herausgab, ist es lehrreich, einmal festzustellen, wie mit den vorbildlich gründlichen Arbeiten unserer hervorragenden alten Dantisten heute umgegangen wird. Die Witte-Ausgabe enthält im ganzen 132 Gedichte: Wiese druckt davon 28 ab, Wolff 91.

Digitized by Google

Die neue italienische textkritische Ausgabe bringt im ganzen 118 Gedichte einschließlich der an Dante gerichteten, wovon 38 fürs Neue Leben abgehen, so daß also noch 80 selbständige bleiben, dazu 30 zweifelhafte. Nachdem heute in die Gedichtbestände Dantes eine mehr als vorläufige Ordnung gebracht ist, wäre es die geringste Pflicht des Herausgebers gewesen, wenigstens einigermaßen für Ordnung und Zuverlässigkeit in seiner Ausgabe zu sorgen und nicht ein in jeder Beziehung ungenügendes Buch auf den Markt zu werfen. Von Wiese hätte Wolff wenigstens lernen können, wie man bei aller Verehrung für einen Mann wie Witte doch mit schonender Hand nachbessert und — es geht eben nicht anders — einen neuen anspruchslosen Kommentar schreibt. Und nicht wie Wolff den Witteschen sinn- und kritiklos einfach abdruckt und selbst ganz persönliche Stellen läßt, in denen von »meiner Handschrift« (S. 247) die Rede ist, so daß man den Herausgeber schon als beneidenswerten Besitzer alter Dantehandschriften wähnt. Ein Vergleich mit der alten Ausgabe lehrt, daß hier diese kritiklos Wort für Wort, ohne Sinn und Verstand nachgedruckt ist. Im Interesse des Ansehens der deutschen Dantepflege vor dem In- und Auslande muß gegen derartige Veröffentlichungen und lediglich mechanische Neudrucke einmal energisch Stellung genommen werden.

DANTE ALIGHIERI. Die GEDICHTE DES NEUEN LEBENS. Freie Nachdichtung mit einer Einleitung von SIEGFRIED VON DER TRENCK. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt. 1924.

»Es ist unsere Aufgabe, ehrfürchtig die Linien der über alle Maßen wunderbaren Führung nachzuzeichnen.« Hätte er's doch! Würde er es doch! v. d. Trenck hat wohl zum erstenmal in der deutschen Literatur den Einfall gehabt, die Gedichte des Neuen Lebens allein für sich zu übersetzen und herauszugeben. D. h. alle Gedichte sind es nicht. Es fehlen fünf Sonette, und zwar aus den Kapiteln 8, 8, 32, 36 und 37. Die Sonette Kapitel 24, 27, 33, 35, 39 und 40, sowie die Ballade 23 sind zum Teil stark gekürzt. Und was sollen nun diese 26 restlichen, für sich allein gebliebenen Gedichte? Bleiben sie in Dantes Geist und Fassung, werden sie nicht leicht als Verse ohne weiteres verständlich sein. Daher hat der Nachdichter sich vielfach auch in die Niederungen einer mehr volkstümlichen Weise begeben, um Dante damit der Allgemeinheit mundgerecht zu machen. Das Sonett *Tutti li miei penser* hebt fast im Tone Felix Dahns an: »All mein Herzgedanken«. Aber auch noch andere Schatten steigen auf. Liliencrons telegraphischer Lyrikstil, nur leider nicht so treffsicher und steigernd, muß für den Beginn der vierten Kanzone herhalten. Arge Verstümmelungen hat besonders das

Digitized by Google

herrliche Sonett *Negli occhi porte* erleiden müssen; daß der Vers »*ajutatemi, donne a far l'onore*« einfach ausgelassen ist, wundert schon weiter nicht. Aber aus dem Vers »*Non si può dicer nè tener a mente*« ist gar geworden: »Dann bist du wie gewesen, entrückt«. Mit Dante hat also diese Veröffentlichung nicht viel zu schaffen.

Lebensbeschreibungen

GIOVANNI DI BOCCACCIO, DAS LEBEN DANTES. Leipzig, Inselverlag. Inselbücherei Nr. 275.

Otto Freiherrn von Taubes Übersetzung von Boccaccios *Vita di Dante* ist zuerst 1909 in einer prachtreich ausgestatteten Vorzugsausgabe in 800 Stücken erschienen. Es ist klar, daß die Auflage schnell aufgebraucht war. Nun hat der Inselverlag einen einfachen Neudruck dieser Übersetzung ausgehen lassen, der mit seinem sauberen Druck und seiner einfachen, würdigen Ausstattung vielen Dantefreunden willkommen sein wird. Denn nach Boccaccios Lebensbeschreibung greift jeder einmal gern, der sich mit Dante beschäftigt.

ETTA FEDERN-KOHLHAAS, DANTE. Ein Erlebnis für werdende Menschen. Stuttgart, Berlin, Leipzig. Union, Deutsche Verlagsgesellschaft. o. J. 1924.

Etta Federn kennen wir bereits als Verfasserin einer Hebbelbiographie. Diesmal hat sie sich zu jenen begeben, die volkstümlich und fürs Volk über Dante schreiben wollen. Wir haben unseren ablehnenden Standpunkt gegenüber derartigen Werken schon wiederholt dargetan und können ihn auch diesmal nicht ändern. Mehrfach mußte in der letzten Zeit von solchen Arbeiten Notiz genommen werden, die Dante vervolkstümlichen wollen. Gelungen ist's noch keiner, und es wird auch keiner gelingen, weil eben Dante nicht der Dichter fürs Volk ist, zu dem ihn manche gerne stempeln möchten. Vor dem »Dante der Vielen für die Vielen«, wie die Verfasserin im Vorwort meint, möge uns ein gütiges Geschick bewahren. Damit wird für Dante nichts gewonnen. Für die Vielzuvielen war Dante nie Dichter und wird es nie werden. Dazu will er viel zu sehr erkämpft und in saurer Arbeit errungen werden. Mit anregenden Volksbüchern ist da nichts geholfen.

Das Buch enthält außer einer Einleitung eine beschreibende Erklärung des Gedichts mit sehr vielen und ausführlichen Zitaten aus Dante, die — das ist schon bezeichnend genug — alle Pochhammer entnommen sind, wobei nicht einmal dessen Stanzenform äußerlich zum Ausdruck gebracht wird, sondern der Text einfach

Digitized by Google

ohne Absatz herunterläuft. Damit kann man dem Volk wirklich kein Kunstverständnis wecken. So sehr man sich freut, wenn ein Verlag heute für Dante eintritt, so sehr würde man es aber begrüßen, wenn er sich gerade auf diesem schwierigen Gebiet einen einigermaßen leistungsfähigen Bearbeiter verpflichtete.

Literaturgeschichte

DIE ENTSTEHUNGSZEIT DER MONARCHIA DANTES. Von Dr. FRIEDRICH SCHNEIDER. Greiz i. V. und Leipzig, H. Bredts Nachf. 1922.

Viel Neues oder auch nur Eigenes war nach den eingehenden Untersuchungen der letzten Jahre zu der Frage nicht mehr beizubringen. Schneider hat seine Untersuchung mehr als eine Einleitung zu einer Geschichte Heinrichs VII. gedacht. Ein vorangeschicktes gutes Quellen- und Literaturverzeichnis ermöglicht, die einzelnen Auslassungen des Verfassers leicht nachzuprüfen. Zunächst wird über die Stellung der Monarchie in der publizistischen und staatsrechtlichen Literatur, über die schon bei Otto III. und Heinrich III. und Konrad III. nachweisbare Idee von der universalen Bedeutung des römischen Kaisertums gehandelt; werden in Petrus Damiani, Aegidius Romanus, Heinrich von Cremona, Albericus von Rosate Vor- oder Mitgänger dieser Idee in sorgfältiger Zusammenstellung aufgezeigt. Auch für die Beurteilung der arg geplagten Stelle I, 12, 6 *sicut in paradiso comedii iam dixi* holt der Herausgeber das Material zusammen, obwohl es doch außer allem Zweifel steht, daß hier eine Interpolation vorliegt. Von anderen abgesehen: wo findet sich im ganzen sonstigen Lebenswerk Dantes ein solch plumper, ganz undantesker Hinweis? Für Zitate aus Dantes Urtext wäre es zweckmäßig, wenn man sich endlich allgemein entschlösse, die kritische Textausgabe der italienischen Dantegesellschaft als *locus classicus* zugrunde zu legen. Die Ausgabe ist leicht zugänglich, handlich und billig, sorgfältig hergestellt, wogegen ältere Ausgaben seltenerer Werke, abgesehen von überholter Textkritik, nur mehr ganz Wenigen unmittelbar zur Hand sind. Weiterhin setzt sich Schneider vor allem mit Ausführungen Davidsohns über die Entstehungszeit der Monarchie auseinander, die kaum ein solch ausführliches Eingehen verdienen. In dem Abschnitt, der den Zusammenhang der Monarchie mit anderen Werken Dantes behandelt, stützt sich Schneider namentlich auf die Untersuchungsergebnisse Ercoles, der sich mit der Datierung einzelner Purgatoriumsgänge befaßt. Sich mit Pochhammers Meinungen heute noch auseinanderzusetzen, lohnt nicht mehr. Übrigens hat schon längst vor Kern und Parodi Voßler die Entstehung des Convito vor die Monarchia gelegt.

Digitized by Google

Schneider will den DVX nicht mehr ganz neu auf Heinrich VII. deuten, wie er überhaupt nicht viel Neues zutage fördert, sondern sich wesentlich auf das verläßt, was Moore, Kern, Ercole, Parodi in neueren Studien abschließend festgestellt haben, und was inzwischen nicht mehr ganz so unbekannt geblieben ist. Wie auch das eigentliche Ergebnis der Abhandlung, daß nämlich die Monarchie während des Romzuges Heinrichs VII., also etwa 1310, verfaßt ist. Vossler (G. K., 2. Aufl. 1925. I, 376) bekennt sich bei aller Vorsicht und mit schwerwiegenden inneren Gründen zu einer späteren Abfassung; zwischen sie und den Tod des Kaisers glaubt er einige Jahre legen zu können und betrachtet die Schrift als eine Art nachträglich oder auch gleichzeitig entstandenen Kommentar zur »Komödie«.

ARTURO FARINELLI. DANTE in Spagna, Francia, Inghilterra, Germania. Torino, Bocca, 1922.

Der hervorragende Turiner Professor und Literarhistoriker verfolgte von je die Verbreitung Dantes in den europäischen Kultursprachen mit besonderer Aufmerksamkeit. Sein zweibändiges Werk »*Dante e la Francia*« hat reiche Anerkennung und Verbreitung gefunden. Nun hat er in einem stattlichen Bande Vorträge, Essays, ausführliche Rezensionen, die das Schicksal Dantes in den einzelnen Ländern behandeln, neuerdings zusammengetragen, im einzelnen erweitert und bereichert, und so ein Werk geschaffen, das gewissermaßen einen Überblick über Dante in Europa gibt, der leider vor der neusten Zeit frühzeitig halt macht. Uns geht vor allem *Dante e Germania* an, eine ausführliche, ungemein inhaltreiche Abhandlung, mit dem Lieblingsuntertitel *Dante e Goethe*. Das alte, oft behandelte, durch Sulger-Gebings Untersuchungen sachlich endgültig klargestellte Thema gibt Farinelli Gelegenheit, mit umfassendem und durchdringendem Blick die deutsche Literatur der ersten Romantikerzeit auf Dante zu durchmustern. Farinelli bringt für diese schwierige und gar nicht besonders dankenswerte Aufgabe vor allem etwas mit, was ihm von vornherein einen Vorzug sichert: Farinelli ist Spezialist für die Literatur der deutschen Romantik, schrieb ein dickes Werk über den »*Romanticismo in Germania*« und fand natürlich bei diesen Studien manchen Hinweis, der anderen, die sich nicht so eingehend auf diesem Gebiete umtaten, leicht entgehen konnte. Farinelli bringt mit Vorliebe Namen jener, die als Danteübersetzer damals genannt werden, ohne freilich festzustellen, ob und was von ihnen ernsthaft in Frage kommt oder noch zugänglich ist. Dadurch wird das Bild, das er von der damaligen Danteübersetzung entwirft, etwas schief und ungenau, um so mehr, als eine Reihe von Notizen nicht ganz stimmt. Ein paar Richtigstellungen ergeben

Digitized by Google

sich weiter unten bei der Einleitung zur Bibliographie. Die Danteübersetzung des Wolf Graf Baudissin, des Shakespeareübersetzers, wird man wohl verloren geben müssen. Baudissin hatte lediglich 1813 daran gearbeitet, als ihn sein damaliger König von Dänemark zu einem Jahr Gefängnis in Friedrichsort verurteilt hatte. Gustav Freytag erwähnt in dessen Biographie (Gesammelte Werke 1915, 1. Serie, Band 8, Wolf Graf Baudissin S. 131) nur ganz kurz, »schrieb an einer Übersetzung des Dante«, und erzählt weiter, daß er 1827 dem König Johann in Dresden »ein Vertrauter bei seinen italienischen Sprachstudien« geworden sei. In dem von Farinelli weiterhin zitierten Briefwechsel zwischen Freytag und Baudissin (Deutsche Rundschau, 1916, Heft X, XI und XII) ist von Dante überhaupt keine Rede. — Lesenswerte Mitteilungen aus dem Nachlasse König Johanns von Sachsen (S. 416 A) hat auch Prinz Johann Georg im 6. Band dieses Jahrbuchs veröffentlicht. — Zu S. 430 ist zu bemerken, daß der Übersetzer Karl Edmund eigentlich Petersohn heißt, daß nicht ein Anonymer im Taschenbuch »Cupido« übersetzte, sondern daß hier Immanuel Meier den dritten, Samuel Gottlieb Laube den fünften Infernogesang beisteuerte (die erste dieser Übersetzungen ist im vorliegenden Jahrbuch S. 130 abgedruckt, die zweite im vorigen 8. Band S. 193). Von F. G. Wetzel und Nikolaus Müller, die beide als Danteübersetzer beglaubigt sind, sind zur Zeit weder handschriftliche noch gedruckte Proben irgendwo nachweisbar. Die Arbeiten Ludwig Hains gehören nicht zu den selbständigen Übersetzungen, entweder erstrecken sie sich auf Verbesserungen der Bodeschen Arbeiten oder sie wurden von Kannegießer in seine Übersetzung übernommen[1]). Zu S. 431 A ist zu bemerken, daß es sich hier nicht um den Georg, sondern um den Johann F. H. Schlosser handelt. Auch die Nachforschungen nach dem Thunmannschen Nachlaß (S. 371) sind leider, wie ich eben noch feststellen kann, ganz vergeblich geblieben.

HEINRICH MORF. Aus Dichtung und Sprache der Romanen. Vorträge und Skizzen. Dritte Reihe. Herausgegeben von EVA SEIFERT. Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. 1922.

Den beiden früher erschienenen Essaybänden Morfs ist nun noch ein dritter nachgefolgt, der den alten Freunden verdientermaßen sicher noch eine Reihe neuer gewinnen wird. Über spanische, französische Literatur sowie einige allgemeinere Themen wird hier in der bekannten geist- und lebensvollen Art Morfs gehandelt. Uns im besonderen fesselt ein prächtiger, aus dem

[1]) Vgl. auch Seite 121.

Digitized by Google

Tiefen und Vollen schöpfender Aufsatz über »*Galeotto fu il libro e chi lo scrisse*«. Morf stellt zunächst einmal die geschichtlichen Tatsachen entsprechend der neuesten Forschung richtig, streift die bedeutendsten älteren Kommentare und ihre Auslegungen, kommt dann auf den Prosa-Lancelotroman ausführlich zu sprechen, dessen Kenntnis erst ein volles Verständnis von Francescas Erzählung erschließt. Es gelingt ihm doch der Nachweis, auch im Gegensatz zu Toynbee, daß Galeotto nichts weniger als einen Scheltnamen zu bedeuten habe. — Sehr dankenswert ist der Sammlung eine Bibliographie aller Veröffentlichungen Morfs angeschlossen. Man muß auf den Wert und die Notwendigkeit solcher Zusammenstellungen immer wieder hinweisen und zu deren Herstellung bei gegebener Zeit und Gelegenheit immer wieder auffordern. Die methodische Anlage dieser Schau ist gut, übersichtlich durchnumeriert; doch hätte eine Zusammenstellung der in den einzelnen Sammelbänden enthaltenen Arbeiten das Nachschlagen da und dort noch erleichtern können.

LAVINIA MAZZUCCHETTI. A. W. SCHLEGEL UND DIE ITALIENISCHE LITERATUR. Zürich, Rascher & Cie., 1917.

Die Arbeit, wohl eine erweiterte Dissertation, behandelt vor allem A. W. Schlegels Verhältnis zu Petrarca, Dante, Boccaccio, zu Dichtern des 16. Jahrhunderts. Uns geht vor allem »Schlegel und Dante« an, eine Arbeit, für die ja Sulger-Gebing alles Notwendige und Grundlegende schon vorweggenommen hatte, so daß da nicht nur wenig, sondern eigentlich nichts Neues zu sagen blieb. Selbst die Urteile Sulger-Gebings über die Übersetzungen Schlegels, die sich heute bei richtiger Würdigung des geschichtlichen Zusammenhangs doch ein wenig milder darstellen, sucht die jugendliche Verfasserin und nicht immer am richtigen Ort zu verschärfen. Und das ist für einen Außerdeutschen um so gefährlicher. Daß die ersten Übersetzungen eines so schweren Werkes wie der Göttlichen Komödie keine Meisterleistungen sind und sein können, ist selbstverständlich, und daß sie zu ihrer Zeit ihrem Werte entsprechend anerkannt wurden, war recht und billig. Dagegen ist es sehr bedauerlich, daß die Verfasserin die bis jetzt von ihr wie von anderen, wie z. B. Farinelli immer nur wieder zitierte und nie gekannte Arbeit von V. Belohoubek: »Die von A. W. Schlegel übersetzten Bruchstücke aus der Divina Commedia in ihrem Verhältnis zu ihrer Vorlage«, 3 Programme. Troppau, 1904—6, kurzer Hand abmacht. Aus dieser ungemein fleißigen, tief schürfenden, peinlichst genauen und sorgfältigen Studie hätte die Verfasserin lernen können, wie man, um zu einem haltbaren gerechten Urteil zu gelangen, sich in die letzten Feinheiten und Besonderheiten einer sprachlichen Leistung vertiefen muß. Denn

Digitized by Google

Belohoubek behandelt nicht nur Stück für Stück, Strophe für Strophe, sondern Vers um Vers und Wort um Wort der Schlegelschen Nachdichtung und wägt sorgfältig ihren künstlerischen Wert. Schlegel hat in späteren Jahren selbst den Standpunkt vertreten, daß eine Übersetzung die Form des Originals zu wahren habe. Wenn man ihm also das Fehlen des mittleren Reimes in seiner Terzine zum Vorwurf macht, so ist das zum Teil berechtigt. Immerhin war er der erste deutsche Übersetzer, der sich der italienischen Terzinenform wenigstens ziemlich annäherte. Auch muß einmal gesagt werden, daß Schlegel eben von Haus aus den Reim wohl nicht hatte; er war kein Dichter, kein reimender Lyriker; seine eigenen Gedichte lassen darüber keinen Zweifel. Das mag wohl auch der Grund gewesen sein, warum er sich später von Dante, auf dessen Entdeckung für Deutschland er so stolz war, abwendete und trotz des Zuredens seines Bruders Friedrich das Dantewerk nicht vollendete, sondern sich auf Shakespeare warf. Schlegel hat bekanntlich auch ein paar einzelne Gedichte von Dante übersetzt. Daß die Ballade darunter *Poichè saziar non posse gli occhi miei* nicht von Dante stammt, hätte die italienische Verfasserin des Büchleins eigentlich schon wissen müssen.

Bildende Kunst

GUSTAV DORÉ. DANTES GÖTTLICHE KOMÖDIE in Bildern. Verlag Josef Müller, München 23. 1924.

Die 135 Doréschen Illustrationen gehören noch immer zum Besten und Geschlossensten, was die Danteillustration als Gesamtleistung aufzuweisen hat. Sie sind zwar oft, zu oft, immer wieder schlecht und recht neu gedruckt worden, wenn auch fast nie in einer Form, die den Freund des Bildes hätte wirklich befriedigen können. Wenn man bedenkt, wie im Gedenkjahr mit diesen Illustrationen geradezu Raubbau getrieben wurde, so muß man dem jungen Verlag in München wirklich dankbar sein, daß er die Doréschen Blätter nun in einer Großquartausgabe in mustergültiger Wiederholung vorlegt, und dazu — ausnahmsweise will ich einmal davon sprechen — zu dem außerordentlich billigen Preis von 15 Mark für den Ganzleinenband. An Stelle des alten Holzschnitts sind die Blätter nach dem Verfahren der neuen Kupfertiefdrucktechnik hergestellt, die den fantasiereichen Bildern durchaus zustatten kommt. Dr. F. J. Bayer hat eine kurze, allgemein gehaltene Einleitung beigesteuert; ein weiterer Textteil bringt Erläuterungen zu jedem Bild, vielfach mit Zitaten aus Dante selbst. Daß diese Erläuterungen dem Buche noch eigens ein zweites Mal in einem schmalen Heftchen beigegeben werden,

Digitized by Google

wird manchem sehr erwünscht sein, da er sich nicht mehr zwischen Text- und Abbildungsteil hin- und herzubewegen braucht, sondern Wort und Bild unmittelbar nebeneinander legen kann. Man kann dieses ausgezeichnet ausgestattete und billige Buch nur wärmstens empfehlen.

LUDWIG VON PASTOR, DIE STADT ROM zu Ende der Renaissance. 4. bis 6. Auflage. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1925.

Kenner und Freunde haben den Verfasser vor zehn Jahren veranlaßt, seine umfassende Beschreibung der Stadt Rom zur Zeit der ausgehenden Renaissance in seiner Geschichte der Päpste mit Illustrationen gesondert herauszugeben. Dies war ein Treffer ins Schwarze. Denn heute, nach zehn Jahren, kann der Verfasser trotz Kriegs- und Nachkriegszeit bereits die zehnte Auflage des köstlichen Werkchens vorlegen. Gründlichste Sachkenntnis des nicht immer leicht zugänglichen Stoffes vereinigt sich mit ansprechender Darstellung, eine sehr reiche Auswahl von mehr als hundert Abbildungen belebt das gedruckte Wort. Die Abbildungen geben zum Teil alte Skizzen oder Blätter, dann vor allem aber auch aus der neueren Zeit ganz hervorragende Aufnahmen wieder, deren künstlerische Vollendung man immer wieder bestaunt. Denn es ist nicht allein die treffliche und charakteristische Wiedergabe der betreffenden Einzelheit, sondern vor allem die mustergültige Auffassung, wie sie in den Raum und in die Umgebung, bei sorgfältigster Beleuchtung, hineingestellt ist. Der Verlag tat für eine gediegene Ausstattung ein übriges, so daß dem fesselnden Werk noch mancher Erfolg zu wünschen ist.

KARL MÖHLIG, STÄDTEBILDER UND KULTURPROBLEME AUS ITALIEN, Betrachtungen über Erlebtes und Erschautes. Bergland-Verlag, Elberfeld, o. J. (1925).

Den seit anderthalb Jahrhunderten in der deutschen Literatur heimischen Reisebildern aus Italien gesellt sich hier ein neuer flottgeschriebener Band, ohne freilich viel Neues zu bringen. Uns gehen vor allem zwei Aufsätze »Dante und wir« und »Dante und Strindberg« an. Was da mitgeteilt wird, ist nur zum Teil stichhaltig und nicht geeignet, einem Fernerstehenden den Dichter und sein Wesen näherzubringen. Des Unrichtigen und Widersprechenden ist zu viel, worüber aber auch eine gewisse oberflächliche Eloquenz im Sinne der heutigen Zeit nicht hinwegtäuscht. Die anderen Aufsätze des vom Verlag hübsch und reizend ausgestatteten, mit recht guten Bildern geschmückten Bändchens hinterlassen einen wesentlich besseren Eindruck.

Digitized by Google

Verschiedenes

PAUL ALTENBERG, DANTE. Eine Folge von Sonetten. Ludwigsberg, Chronosverlag. 1922.

Paul — nicht der verstorbene Peter — Altenberg hat hier in 19 Sonetten das Leben Dantes in große Etappen gefaßt und mit kunstgeübter Hand in inhaltsschwere Sonette gedrechselt. Belanglose Einzelheiten sind vermieden, die Sprache ist auf einen ernsten, wohl gepflegten Ton gestimmt; die Abstraktion geht nirgends ins Begriff- und Wesenlose. Echtes Empfinden überzeugt. Diese Sonettenfolge gehört jedenfalls zum Bedeutsamsten, was bisher in Deutschland auf Dante gereimt wurde.

AUGUST LEVERKÜHN, DANTES BEATRICE. Eine Meditation. Lübeck, Quitzow. 1925.

Der unserem Dichter sein Leben lang so treu ergebene Lübecker Jurist hat hier in einem schmalen Heftchen zusammengestellt, was man über Beatrice so einigermaßen sicher weiß und welche Rolle ihr in dem Werk Dantes, also vor allem in der Vita nuova und in der Komödie zufällt. Obwohl sich die Ausführungen immer an das tatsächlich und geschichtlich Richtige und Haltbare anschließen, werden hier keineswegs wissenschaftliche Zwecke verfolgt, sondern dem sich Dante Nahenden in anspruchsloser, dabei aber ansprechender Form richtige Grundbegriffe von dem Wesen und der Person der Beatrice beigebracht. Zahlreiche Zitate aus den genannten Werken beleben abwechslungsreich die Darstellung.

Psalmen, Hymnen und Sequenzen

Die Sammlung handsamer, hübsch ausgestatteter religiöser Dichtungen »Ecclesia orans«, die der Abt von Maria Laach, Dr. Ildefons Herwegen herausgibt, ist weiterhin um zwei weitere Bändchen in Neuauflage bereichert, die auch Dantelesern willkommen sein dürfen. Es sind dies die Psalmen von Atanasius Miller O.S.B, deren erster Teil eine Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung, deren zweiter eine Übersetzung der fünf Bücher bringt (Freiburg, Herder 1924). Die Einführung zerfällt in drei Teile, die das Psalmenbuch, die Psalmenstudien und das Psalmenbeten behandeln. Besonders wertvoll und unterrichtend ist vor allem der erste Teil, der ausführlich auf die Textgeschichte des Psalters eingeht; insbesondere auf die Zeitformen (Tempora), die im Hebräischen wie auch heute noch im Türkischen und Arabischen eine von unserer abendländischen verschiedene Auffassung und Verwendung haben. Hier ergeben sich für einen sorgfältigen

Digitized by Google

Übersetzer natürlich größte Schwierigkeiten. Die Psalmen werden weiterhin gegliedert in Hymnen, geistliche Lieder, Lehrgedichte und einfache Gebete. Als besondere Abteilung heben sich die messianischen Psalmen als prophetische Lyrik des jüdischen Stammes heraus. Fluch- und Stufenpsalmen ergänzen diese Einteilung. Ein weiterer Abschnitt unterrichtet gut über die Kunstformen der hebräischen Poesie. Der Textteil bringt lateinischen und deutschen Text gegenüberstehend. Als Vorlage hat der Übersetzer das Psalterium Gallicanum benützt, obwohl es, wie er selbst gesteht, keineswegs eine einwandfreie Vorlage bietet; aber eine bessere Fassung ist zurzeit nicht vorhanden. Bei offensichtlichen Unzulänglichkeiten der Septuaginta hat der Übersetzer auf den besseren und klareren hebräischen Urtext zurückgegriffen. Als Aufgaben hatte er sich vor allem gestellt, dem deutschen Sprachempfinden gerecht zu werden, durch rhythmische Fassung der Zeilen für leichteren Fluß der Diktion zu sorgen und den Gedankengang jeweils möglichst klar heraustreten zu lassen. Sprachgewandtheit und tiefes Erfassen des religiösen Sinnes geben der Übersetzung das Gepräge. Nach Möglichkeit schließt sich der Übersetzer der lateinischen Textvorlage an: nur selten kommt ihm eine sprachliche Feinheit des Urtextes abhanden, wie z. B. S. 366, wo er A II, 4 die *Agni ovium* einfach mit Lämmer wiedergibt, wo der Text doch schärfer umschreibt mit *agni* als männlichen Lämmern. Auch S. 414 *qui timent Dominum* ist etwas farblos wiedergegeben mit »Wer Gott in Treue dient«. Wie sorgfältig und gewissenhaft der Übersetzer gleichwohl anderwärts im einzelnen zu Werke geht, möge z. B. S. 256 78. Psalm I. 1 *pomorum custodiam* zeigen, das er durch Zurückgreifen auf den ursprachlichen Text und Sinn mit »Trümmerhaufen« gibt. Als wichtige Ergänzung sind diesem Bändchen noch die Cantica des römischen Breviers in der gewandten Übersetzung von Bernhard Barth O.S.B. beigegeben.

Dem ersten Bändchen der HYMNEN DES BREVIERS IN URFORM UND NEUEN DEUTSCHEN NACHDICHTUNGEN (Verlag Herder, Freiburg i. Br.), auf das wir im vorigen Band des Jahrbuchs hinwiesen, ist nunmehr ein zweites (Schluß-) Bändchen gefolgt, das die HYMNEN DER PROPRIUM SANCTORUM sowie die HYMNEN UND SEQUENZEN DES MESSBUCHS enthält (1924). Dieselben Vorzüge, die das frühere Bändchen empfehlen, müssen auch der neuen Veröffentlichung zugute gebracht werden. Gründlich durchgearbeitete Vorbemerkungen machen mit den notwendigen kirchengeschichtlichen und literarischen Voraussetzungen bekannt, die für eine volle und richtige Würdigung dieser Dichtungen unentbehrlich sind. Wir erfahren, daß die Hymnen auf die Heiligen wesentlich jünger als die ande-

Digitized by Google

ren Teile des Breviers, daß sie ihrer Entstehung nach so recht Gelegenheitsgedichte sind. Die meisten stammen aus den letzten drei Jahrhunderten, vor allem aus der Zeit der humanistischen Klassizistik, so daß an Stelle des sonst das Brevier beherrschenden ambrosianischen Versmaßes vor allem griechischen Metren, die Alkäische und Sapphische Strophe, das dichterische Bild beherrschen. Obwohl sich mit deren selbstverständlicher Beibehaltung die Aufgabe für den Übersetzer wesentlich schwieriger gestaltet, muß man doch auch hier wieder feststellen, daß Hans Rosenberg mit unverkennbarem dichterischen Geschick seine Aufgabe gelöst hat und die Dichtungen in gepflegtem deutschen Gewande vorlegt.

Nachdem die Gesamtausgaben der SEQUENZEN des römischen Meßbuchs seit langem vergriffen sind, haben sich Verlag und Herausgeber entschlossen, die SEQUENZ DER TOTENMESSE UND DER PFINGSTWOCHE in Format und Ausstattung der Psalmenbändchen neu erscheinen zu lassen. Als Verfasser der berühmten Sequenz *Dies irae* gilt noch immer der Gefährte und erste Biograph des Franz von Assisi, Thomas von Celano. Nur die beiden letzten Strophen des Gedichts sind nicht authentisch. Wie das *Stabat mater* sind auch diese Verse zunächst zur privaten Erbauung gedichtet, und erst in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts als Sequenz ins Requiem aufgenommen. Papst Pius V. im 16. Jahrhundert hat die allgemeine Verwendung im Meßbuch angeordnet. Folgt dann der Urtext mit gegenüberstehender deutscher Übersetzung, deren es heute bereits über 100 gibt. Der beste Beweis, daß keine wirklich erschöpfend ist. Daran schließt sich eine sehr ausführliche Erklärung des gewaltigen Gedichtes von Vers zu Vers, von Strophe zu Strophe. Die Bibel und andere literarische Quellen, wie vor allem Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Bonaventura, Tertullian sind ausgiebig herangezogen. Für den Danteleser findet sich in dem trefflichen Büchlein allerhand Lesens- und Wissenswertes, so daß es auch an dieser Stelle nachdrücklich empfohlen werden kann.

Der Verfasser der Pfingstsequenz, die das nächste Bändchen der Sequenzensammlung bringt, ebenfalls herausgegeben von Dr. Nikolaus Gihr, ist heute noch nicht festgestellt. Man wird ihn wohl in der Blütezeit der liturgischen Dichtungen, also im 12. und 13. Jahrhundert, suchen müssen. Diese Sequenz umfaßt fünf Strophen in trochäischem Versmaß zu je 16 Füßen. Das letzte Wort jeder Strophe bietet stets drei Silben, deren vorletzte immer kurz ist. Wie in der vorher besprochenen Sequenz wird auch in dieser die Übersetzung dem Grundtext immer gerecht. Den Texten folgt hier eine ausführliche Erläuterung, die von dem frommen, beschaulichen und wohl unterrichteten Geist Gihrls getragen sind.

Digitized by Google

Biblische Archäologie

Im Rahmen von Herders Theologischen Grundrissen hat Prof. Dr. Edmund Kalt eine biblische Archäologie auf schmalem Raum zusammengedrängt. Wenn auch zunächst als Leitfaden für das theologische Studium gedacht, wird doch auch manch anderer das Büchlein gern zur Hand nehmen. Über Land und Bewohner Palästinas, über seine Privat-, Staats- und religiösen Altertümer gibt es kurze sachkundige Aufschlüsse in übersichtlicher, leicht auffindbarer Anordnung. Der Zweck, den sich das Büchlein stellte, ist sicher erreicht. Ein Sachregister erleichtert die Benützung: auch die ausführlichen Quellennachweise sind willkommen; schade, daß die Literaturnachweise nicht nach objektiven Gesichtspunkten zusammengestellt, sondern Arbeiten katholischer Verfasser bevorzugt sind, woraus sich natürlich eine gewisse Einseitigkeit ergibt.

Rundschreiben des Papstes

Zur sechsten Jahrhundertfeier der Heiligsprechung des Thomas von Aquin hat Papst Pius XI. ein Rundschreiben ausgehen lassen (*Studiorum ducem*), das mit gegenüberstehender deutscher Übersetzung bei Herder-(Freiburg 1923) erschienen ist. Es wird darin auf Thomas neuerdings als das Vorbild für die wissenschaftlichen Vertreter der Kirche hingewiesen; auf seinen Satz: »*Prius vita quam doctrina*«, »Dem Wissen voran geht das Leben«. Pius V. nahm Thomas unter die heiligen Kirchenlehrer mit dem Beinamen Angelicus auf. Auch sonst nimmt Pius XI. immer reichlich Bezug auf seine Vorgänger, vor allem Leo XIII., Pius X., Benedikt XV., und sieht in der rechten Geistesart, dem eingegossenen Glauben und den Gaben des heiligen Geistes die Vorbedingungen für das theologische Studium. Thomas wird überhaupt als Vorbild für die Anwärter des geistlichen Standes hingestellt. Einfach, würdig und gediegen, wie es dem Inhalt der Schrift entspricht, ist deren Ausstattung gehalten.

Mystik

AUGUST POULAIN, S. J. HANDBUCH DER MYSTIK. Freie Wiedergabe. 2. und 3., gekürzte Ausgabe. 3. bis 5. Tausend. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1925.

Nachdem die neue, zehnte Auflage des in seiner Art noch immer unerreichten und für eine erste Kenntnisnahme der christlichen Mystik empfehlenswerten Werkes wieder wesentlich im Umfang gewachsen war, hat die Verlagshandlung in richtiger Erkenntnis darauf gedrungen, das Handbuch nicht über einen Um-

Digitized by Google

fang von 500 Seiten anschwellen zu lassen. Hat sich schon vor dem Weltkrieg als Reaktion zu der ausschließlich mechanisch-materialistischen Weltanschauung hier und dort eine Hinneigung zum anderen Extrem, zum Mystischen, Okkulten bemerkbar gemacht, so ist es weiter nicht erstaunlich, daß nach den harten Kriegsjahren und den noch quälenderen Nachkriegsjahren bei so manchem das Bedürfnis sich einstellt, aus der erdrückenden Macht der unerbittlichen äußeren Welt in sich zurückzukehren und auch dem gefühlsmäßigen Erleben zu seinem Rechte zu verhelfen. So fand wohl manch einer den Weg zur mystischen Bewegung. Und daß hierbei mehr als ein beiläufiger Zufall vorliegt, beweist die Tatsache, daß schon vor mehr als einem halben Menschenalter erste Verlagshäuser begannen, unzugängliche Schriften von Mystikern neu aufzulegen. Man braucht nur an die schöne Reihe zu erinnern, die der Inselverlag auf den Markt gebracht hat. Eine treffliche Einführung in die christliche Mystik gibt das neu aufgelegte Handbuch des französischen Jesuiten, der, wie man bald merkt, auch in Fragen der Naturwissenschaft zu Hause ist. Sehr willkommen ist eine am Schlusse beigegebene Bibliographie, die in zeitlicher Ordnung einen Überblick über mehrere hundert der bedeutendsten Schriften über Mystik gibt. Das Büchlein kann jedem, der sich mit solchen Fragen beschäftigt, empfohlen werden.

Digitized by Google

Berichtigungen und Nachträge zur Bibliographie im vorigen Band

S. 179 ist zu den Übersetzungen des Neuen Lebens zu ergänzen:

15 (6a) Adolf Rüdiger (nicht im Buchhandel) München 1905. In freier Reimanordnung. Viele Gedichte in der Übersetzung von J. Wege und K. Federn. Ohne die Einteilungen. Mit einem Vorwort von Bernhard Schuler.

S. 179 ist bei der zweitgenannten Übersetzung der Gedichte Karl Witte mit als Herausgeber zu nennen.

S. 193 ist im Vers 135 hinter mein „nun" zu ergänzen.

S. 247 lautet der Vers 135: Küßte den Mund mir bebend mein Gefährte.

S. 256. Der Verfasser dieser Übersetzung (Nr. 71) ist Paul Hennig-Palermo.

S. 261 soll es heißen in Vers 107 „unsern", 108 „erreichten".

Digitized by Google

Zur deutschen Dante-Bibliographie

Fortsetzung
von
Hugo Daffner

Im vorigen Band dieses Jahrbuchs wurde mit der Zusammenstellung bibliographischer Angaben der deutschen Danteliteratur begonnen. Im ersten Abschnitt wurden dort die Übersetzungen von Dantes Werken, im zweiten Teil die bibliophilen deutschen Danteausgaben und im dritten alle zugänglichen Übersetzungen der Francesca-Erzählung gebracht. Es waren bereits weitere, besondere Übersichten geplant, die aber aus Raumrücksichten zurückgestellt werden mußten. So bringen nun die folgenden Seiten außer einigen Übersetzungen der Francesca-Stelle ein paar neue Abschnitte. Zunächst Proben von jenen Übersetzern der Komödie, die den fünften Höllengesang nicht bearbeiteten. Man findet in diesem Teil auch die ältesten Proben deutscher Übersetzungsversuche. Ein weiterer Abschnitt enthält die Nachdichtungen des 15. Sonetts aus dem 26. Kapitel des „Neuen Lebens", jenes Sonetts, das ein italienischer Dichter il migliore di quanti se n'abbia il parnasso italiano. Ein letzter Abschnitt weist Proben von Sonett-Nachdichtern, die dieses berühmte Stück nicht übertragen haben.

Natürlich bin ich mir durchaus bewußt, daß eine lückenlose Vollständigkeit bei solchen Übersichten zu erzielen unmöglich ist. Aber jedenfalls ist getan worden, was zu tun möglich war. Da aber In- und Ausland zuweilen aus älteren Zusammenstellungen gerne Namen übernimmt, die als Danteübersetzer in Frage kämen, ohne sich über die Zuverlässigkeit der Angaben zu unterrichten, so seien ein paar dieser mehrfach genannten Namen hier erwähnt. Da ist Ludwig Hain, der jedoch keine selbständige Übersetzung schuf, sondern nach dem Tode August Bodes dessen Hölle weiterführte, eine Aufgabe, die, da er bald starb, Kannegießer übernahm. Dann wird von dem Mainzer Nikolaus Müller aus dem Jahre 1808 eine Danteübersetzung genannt, deren Handschrift — denn ein Druck ließ sich auch in seinen gesammelten Gedichten nicht feststellen — bis jetzt sich den Nachforschungen entzieht, wenn sie überhaupt erhalten ist. Weiterhin begegnet man in dieser Reihe Karl Friedrich Gottlob Wetzel, in dessen Gedichtsammlungen um 1805 sich ebenfalls keine Danteübertragung findet. Neuerdings wird diesem Kreis noch Wolf Graf Baudissin zugesellt, der Dresdner Freund Tiecks, der die von Schlegel nicht übertragenen Dramen Shakespeares übersetzte und sie dann Tieck überließ, der sie unter seinem (Tiecks) Namen herausgab. Es ist bekannt, daß sich Baudissin eingehend und verständnisvoll mit Dante beschäftigte, vor allem innerhalb des Dresdner Dantekreises um Philaletes; aber eine Übersetzung aus seiner Feder ist heute nicht nachweisbar[1]).

Manch Dantesplitter in der älteren deutschen Literatur ist zu klein und unscheinbar, als daß sich seine Erwähnung lohnte. Lediglich die beiden Verse des Weimarischen Ministers Reinhaben seien als älteste deutsche Übertragung einer Gedichtstelle aus Dante noch genannt:

George Wilhelm Reinhaben 1711

In: Poetische Übersetzungen und Gedichte. Weimar

aus der Kanzone: Io sento sì d'Amor:

So oft ich sie nur hab' erblickt,
Hat ihre Schönheit mich durch neue Kraft bestrickt.

[1]) Vgl. auch S. 111.

Digitized by Google

III.

Weitere Übersetzungen der Verse 97—142 des fünften Höllengesanges

91 **Eva Ehrenberg**, geb. Sommer 1916
handschriftlich

97 „Es liegt das Land, das mich im Schoß getragen,
Am Meere, da hinab der Po sich wendet,
Um Ruh' mit seinen Flüssen zu erjagen.
100 Die Lieb', die rasch sich hohen Herzen spendet,
Hat ihn hier zu dem schönen Leib getrieben,
Der mir, und wehe mir noch! wie, entwendet!
103 Die Lieb', die jed' Geliebtes zwingt zu lieben,
Gab mir an ihm hier so gewaltig' Freude,
Daß, wie Du siehst, sie noch bei mir geblieben.
106 Die Lieb', sie führt zu Einem Tod uns Beide:
Caïna harrt des, der uns löscht das Leben —"
Die Worte sandten sie uns zum Bescheide.
109 Als Kunde die Unseligen gegeben,
Neigt' ich das Haupt und hob es nicht zur Höhe,
Bis daß der Dichter sprach: „Was denkst Du eben?"
112 Als ich antwortete, begann ich: „Wehe!
Wie mußten Sehnsucht, süßes Denken schüren
An jenem Paar, daß es den Abweg gehe!"
115 Dann wandt' ich mich, an sie mein Wort zu führen,
Und ich begann: „Francesca, Dein Geschicke
Muß mich zu frommen Tränen traurig rühren.
118 Doch sage mir: Im süßen Seufzerglücke,
Wem wurde und wodurch die Lieb' Aufklärer
Der unentschiedenen Wünsche Eurem Blicke?"
121 Und sie zu mir: „Kein Schmerzensweh ist schwerer,
Als in die Glückszeit sich zurückzudenken,
Wenn wir im Elend, und das weiß Dein Lehrer.
124 Doch fühlst Du Dich, zur Wurzel zu versenken
Von unsrer Liebe, also sehr getrieben,
Will ich wie jener weinend Antwort schenken:
127 Wir lasen eines Tages, Lust zu üben,
Von Lanzelot und seiner Lieb' Entbrennen,
Allein war'n wir und sonder Arg geblieben.
130 Viel' Male mußten wir die Blicke trennen
Von jenem Buche, und wir sind erblichen,
Doch nur Ein Wort hat uns besiegen können:
133 Als wir vom Lachen, dem holdseliglichen,
Gelesen, das geküßt in solchen Minnen,
Da küßte er, der nie von mir gewichen,
136 Mich auf den Mund mit heißbewegten Sinnen;
Verführer war das Buch und der's gedichtet,
Wir lasen an dem Tag nicht weiter drinnen."
139 Indes der eine Geist mir das berichtet,
Weinte der andre so, daß Leidaufwallen,
Als ob ich sterben sollte, mich vernichtet,
142 Und ich fiel so, wie tote Körper fallen.

Digitized by Google

handschriftlich

„Am Strande liegt der Ort, wo ich geboren,
Wo rauschend sich des Pos Gewässer gießen,
Und friedlich still im Meere sich verloren.
Die Liebe allzuheiß entflammte diesen
An meiner Schönheit, grausam mir genommen,
Auf solche Art, daß noch mir Tränen fließen.
Der Liebe kann nur Gegenliebe frommen,
Und seine Glut auch mich so ließ erglühen,
Daß, wie du siehst, bisher sie nicht verglommen.
Die Liebe gab uns Zwei'n den Tod, den frühen,
Und Kain erwartet den, der uns vernichtet."
Die Worte zu verstehn, war mein Bemühen.
Seit ich die Seelen hörte, so gerichtet,
Hielt ich zutiefst das Angesicht gesenket,
Bis mein Poet den Zwiespalt mir geschlichtet.
„Verkünde mir, was deine Seele denket."
Und ich: „Welch süßes Sehnen hat zum Sterben
Die Zwei so unerbittlich hingelenket?"
Da wandt' ich mich zu ihnen: „Dein Verderben,
Francesca", sprach ich, „es erpreßt mir Tränen
Des Mitleids, deine Qualen wollt' ich erben.
Doch sprich: als Ihr erfüllt von heißem Sehnen,
Wie gab Euch Liebe da wohl zu erkennen
Der zaghaft stillen Wünsche süßes Wähnen?"
Und sie: „Ich kann dir größern Schmerz nicht nennen,
Als sich erinnern in des Elends Tagen
An Glück; dein Führer hier wird das bekennen.
Doch da du so begierig bist, zu fragen,
Wie unsre Liebesschmerzen angefangen,
So muß ich's weinend klagen dir und sagen.
Wie Lanzelot Ginevra wollt' erlangen
Im Minnedienst, so einst zusammen lasen
Wir Beide ganz allein, ganz unbefangen.
Doch oftmals tauchte, als wir lesend saßen,
Das Aug' in Auge lang und wir erbleichten;
Ein Wort nur war's, wo wir uns selbst vergaßen.
Es war die Stelle, wo die Zwei im leichten,
Verliebten Spiele sehnsuchtsvoll sich küssen;
Erzitternd auch wir Zwei den Mund uns reichten:
Auf ewig wir vereint es büßen müssen.
Verführer war das Buch und der's verbrochen:
Den Tag wir nichts davon mehr wollten wissen."
Indes der eine Geist dies hat gesprochen,
Der andre weinte, weinte immer wieder,
So daß ich war von Mitleid wie gebrochen
Und sank wie tot an ihrer Seite nieder.

Digitized by Google

handschriftlich

„Am Seestrand liegt die Stadt, die mich geboren,
Wo's samt dem Quellgefolg, das er betreut,
Der Po die Ruhestatt sucht, die ihm erkoren.
Liebe, die edlem Herzen rasch gebeut,
Hat Ihn der Huldgestalt ins Garn getrieben,
Die man mir raubte — mich empört's noch heut!
Liebe, die keinem, der geliebt, zu lieben
Erlässet, hat mich Ihm so süß entfacht,
Daß ihr noch hier, Du siehst, Gewalt geblieben.
Liebe hat beid' in's eine Grab uns bracht —
Der's grub, den läßt Kaïna nicht entrinnen!"
Das war es, was ihr Wort uns kund gemacht.
Vernehmend dieser Seele kläglich Minnen
Neigt' ich die Stirn und hielt den Blick gesenkt,
Bis mich der Dichter frug: „Was magst Du sinnen?"
Und ich darauf: „Ach wehe! wer bedenkt,
Wie süßes Sinnen, welch allmächtig Sehnen
Zum Pfad des Jammers ihren Schritt gelenkt!"
Dann hub ich an und wandte mich zu jenen
Und sprach: „Franziska, Deiner Seufzer Bangen
Läßt Leid und Mitleid mir das Herze dehnen.
Doch sag mir, was sich Minne unterfangen,
In süßer Seufzer Zeit, wie mocht' es sein,
Daß kund Euch ward ihr schüchternes Verlangen?"
Da sprach sie: „Bittrer ward uns keine Pein
Als rückgedenken seliger Zeit in Tagen
Des Elends; der Dich lehrt, kennt's nicht allein!
Doch weil Dein Herz Dich also drängt zu fragen
Nach jenem Funken, der die Glut entfacht,
So will ich tun wie die's mit Weinen sagen.
Wir lasen einst, auf Kurzweil nur bedacht,
Wie Lanzelot sich wand in Liebesbanden:
Allein war ich mit ihm und unbewacht.
Beim Lesen kam's, daß sich die Blicke fanden,
Und mehr als einmal blich die Wang' uns beiden,
Doch Eines machte Will und Wehr zuschanden:
Wie dort das Lächeln, drein so hold sich kleiden
Die Lippen, küßt der Liebende so hehr:
Da küßt' auch mich, den nichts von mir kann scheiden,
Mit Beben küßte meinen Mund auch er —
Verführer war das Buch und der's erdachte!
An jenem Tage lasen wir nicht mehr . . ."
Die arme Seele sprach's, die andre brachte
Kein Wort hervor und schluchzte, daß mein Sinn
Vor Mitleid schmolz und ich zu sterben dachte;
Und wie ein Toter fällt, so fiel ich hin.

Digitized by Google

handschriftlich

Das Land, das mich geboren, ist gelegen
Da, wo der Po mit Flüssen mündet,
Um auszuruhen von den langen Wegen.

Die Liebe, die ein edles Herz entzündet,
Hat ihn zu meiner Schönheit einst getrieben, —
Man nahm sie mir, was nie mein Geist verwindet. —

Die Liebe, die uns nötigt, den zu lieben,
Der selbst uns liebt, so stark in mir entbrannte,
Daß ich mit ihm verbunden bin geblieben.

Die Liebe in den gleichen Tod uns sandte,
Caïna harrt deß, der uns nahm das Leben.
Sie spricht's, indem zu uns den Blick sie wandte.

Ihr großes Unglück ließ mein Herz erbeben,
Ich mußte meine Augen niederschlagen;
Mein Führer fragte: Sprich, was denkst Du eben?

Ich rief: Wie muß ich um die Armen klagen!
Welch süßes Sinnen, welch ein heißes Sehnen
Hat ihnen denn gebracht so große Plagen?

Und trauernd sagte ich darauf zu jenen:
Francesca, höre, Deine schweren Leiden,
Sie jammern mich und rühren mich zu Tränen.

Erzähle mir, wann wurde denn Euch beiden
Die Liebe, die Ihr fühltet, offenbar,
Und das Begehren, das Ihr solltet meiden?

Und sie: „Es gibt kein größres Leid fürwahr,
Als zu gedenken in der Leidensstunde
Des Tages, wo das Glück noch mit uns war.

Doch da Du's willst, vernimm aus meinem Munde,
Was unsrer Liebe Ursprung ist gewesen,
Ich gebe unter Tränen Dir die Kunde.

Wir hatten einst zum Zeitvertreib gelesen
Von Lanzelot, wie Liebe ihn umschlungen.
Allein und unbelauscht sind wir gewesen.

Beim Lesen war schon Blick in Blick gedrungen
Und oft schon hatten sich entfärbt die Wangen,
Bis eine Stelle kam, die uns bezwungen.

Wir lasen, wie das lächelnde Verlangen
Geküßt ein Held, geliebt und hochgemut.
Da küßte er, der stets an mir wird hangen,

Erbebend meinen Mund in Liebesglut;
Das Buch verführte uns und der's gedichtet —
An dem Tag hat das Lesen dann geruht."

Und als der eine Geist uns dies berichtet,
Weinte der andre so, daß mich bezwang
Das Mitleid, und von Ohnmacht wie vernichtet

Ich einem Toten gleich zu Boden sank.

Digitized by Google

IV.

Proben von Komödie-Übersetzern, die den fünften Höllengesang nicht nachgedichtet haben

G. F. M. A.

1 **Georg Friedrich Messerschmid** 1615

in der Übersetzung von Spelta „Die Lustige Narrheit". Straßburg

Inf. XX, 115—118

Der nechst auff dieser seyten sitzt /
Ist g'wesen Michael Scot; von witz /
Auff böß Practic sehr abgericht /
Das Spiel das kundt er gantz artlicht.

Purg. X, 121—129

O stoltze arme Christen mein /
Ihr kranck je an dem Gemüth sein:
Die jhr sucht in der Weltlich Frewd /
Ein Trosthoffnung. O großes Leyd!
Gedenckt jhr nicht daß wir Würm sein?
Mein wer kompt in die Frewde ein
Ohn schertz / Spott / verachtung vnd Pein?
Was g'denckt jhr doch / O arme Leuth?
Es sind sich doch darnach die zeit /
Daß jhr ohn Glied / Haut / vnderscheid,
Seyd gleich wie ein Wurm. O groß Leyd'!

2 **Ungenannter Übersetzer** 1616

von Thomas Garzoni, Allgemeiner Schauplatz. Franckfurt am Mayn

Inf. III, 22

Alda hört man im finstern Ort /
Nichts / als heulen / vnnd kläglich Wort /
Dern / so durch Müßiggang verarmbt /
Das / als ichs hör / es mich erbarmbt.

Inf. XXVIII, 37

Ein Teuffel ist darinn / der mit eim blossen Schwerdt
Die Schwätzer grewlich hauwet / wie sie dessen wol werth:
Darfür sich jeder hüt / der Fried vnd Ruh begert.

Pa. V, 34

Alda ich meine Leiterin hoch sahe erfrewet /
Da sie sich wolgemuth zu deß Himmels Liecht nahet /
Ward klar / wie ein Planet in seinem besten Schein /

Pa. IX, 61

Droben seind klarer Spiegel / die ihr zwar Thronen nennet /
Darinn der Gerechte Gott mit seinem Gericht erscheinet.

Pa. XV, 61

Du sagest recht vnnd wol / daß beydes groß und klein
Sich in dem Spiegel klar dieses Lebens besehen
Alda sie durch den Glantz vnnd dessen hellen Schein /
All' ihr heimlich Gedancken bald offenbahret sehen.

Digitized by Google

3 **Christian Brehme** 1687

allerhandt Lustige Trawrige vnd nach gelegenheit der Zeit vorgekommene GEDICHTE. Leipzig

Purg. III, 34—39

DER ist ein Thor der seinen Sinn zutrawet
Vnd auff Vernunfft so große Stücken bawet
Zu gründen aus, was jenes Wesen sey,
Da drey ist eins vnd ein einfaches drey:
Denn wann Vernunfft könt alle Sach ergründen,
Wehr ohne Noth die heilge Magd zu finden:
Ohnnötig wers daß sie ein Sohn geborn:
Drumb der verstand hier innen ist verlohrn.

4 **Andreas Gryphius** 1659

Sterbender Aemilias Paulus Papinianus. Bresslaw

Inf. XII, 46—49

Schlag dein Gesicht auff dises tiffe Thal
Es rauscht daher / der Blutt-Fluß darinn kocht
Der mit Gewalt geschadet und gepocht,
Und nun die Straff erträgt in dieser Qual.

Inf. XII, 100—103

Wir gingen mit dem treuen Leiter fort
Längst hin den Strand der Blutt-gefärbten Bach,
In welcher groß Geheule nach und nach
Ausgossen die gesotten umb den Mord.

5 **Johann Jakob Bodmer** 1741

Inf. V, 127—132

s. S. 56

Inf. XXXIII, 49—75

Ich weinete nicht, erzehlt uns Ugolino, mein Hertz war versteinert, meine Söhne weineten, und mein kleiner Anshelm sagte: Du siehest uns so scharf an, Vater, was hast du? Dennoch ließ ich keinen Thränen fließen, und antwortete denselben gantzen Tag nichts; bis daß die nächstfolgende Sonne auf die Erden hervorstieg; da jetzo einige schwache Strahlen des Lichts sich in den traurigen Kercker hineinsencketen, und ich in den vier Angesichten meiner Söhne mein eigenes Gesicht gewahr ward, biß ich vor Hertzeleid in beyde Hände; und weil sie gedachten, ich thäte solches aus Begier zu essen, stunden sie plötzlich auf, und sagten: „Vater, es wird uns nicht so vielen Schmerzen bringen, wenn du uns essen wirst, du hast uns mit diesem elenden Fleische bekleidet, zieh du uns dasselbe wieder aus. Darauf blieb ich still, damit ich sie nicht trauriger machete. Denselben und den folgenden Tag blieben wir alle stumm. Ha! unbarmhertzige Erde, warum hast du dich nicht aufgesperret? Nachdem der vierte Tag gekommen war, fiel Gaddo ausgestrecket zu meinen Füßen, und indem er sagte: Mein Vater, warum hilfst du mir nicht? starb er daselbst. Und also sah ich auch die übrigen drey, einen nach dem andern, des fünften und sechsten Tages zu Boden fallen; daher ich anfieng, mich fast blind auf einen jeden zu werffen, und ihnen drey Tage lang zu ruffen, nachdem sie schon gestorben waren. Nach diesem that der Hunger, was der Schmertze nicht vermocht hatte.

Inf. XXXIV, 28—60

Der Kaiser des Schmertzensvollen Reiches raget bis mitten zur Brust aus dem Eise hervor, eine mehr als riesenmäßige Gestalt, denn die Riesen kommen in keine Vergleichung mit ihm; man konnte aus dieser Helfte abnehmen, wie groß das Gantze seyn mußte, das zu einem so beschaffenen Theile gehörete. Wenn er so schön gewesen ist, als er jetzo häßlich ist, und als hoch er die Stirn gegen seinen Schöpfer erhoben hat, so muß nothwendig alle Trauer von ihm entstehen. O welch ein großes Wunder

Digitized by Google

deuchte es mir, als ich an seinem Haupt drey Angesichter wahrnahm; eines war vorne und das war röthligt, die beyden andern stuhnden auf beyden Schultern, und stießen auf dem Kamme zusammen. Das zur rechten schien zwischen weiß und gelb, das zur linken war anzusehen, wie es dorten giebt, wo der Nil herunterstürzet. Unter jedem stiegen zween große Flügel hervor, wie sie sich vor einen so großen Vogel Schicketen. Niemahls habe ich auf dem Meere Seegel von solcher Größe gesehen. Sie hatten keine Federn, sondern waren von einer Art, wie der Fledermäuse, und diese erschütterte er so starck, daß drey Winde davon entstuhnden, wovon der Cocytus gäntzlich überfrohr. Er weinete mit sechs Augen, und aus drey Schlunden stieß er Seufzer und blutigen Geifer aus. In jedem Mund zermalmete er mit den Zähnen einen Sünder, wie zwischen zween Mühlesteinen, also daß er drey auf diese Weise peinigte. Bey dem Fördern war das Beißen nicht einmahl mit dem Nagen zu vergleichen, indem manchmahl das Zahnfleisch von der daran klebenden Haut brandschwartz ward.

6 **Moses Mendelssohn** 1759

Nach dem Englischen des Pope

in der Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste. IV. 2

Inf. XXXIII. 43—75

Ugolino, ein florentinischer Graf, beschreibet, wie er von dem Erzbischoffe **Ruggieri** mit seinen Kindern in einem Gefängnisse eingesperret worden. Die Stunde nahete sich, da wir hoffeten, man würde uns etwas zu essen bringen. Anstatt aber einige Speise zu erblicken, **hörte ich die Thüren dieses schrecklichen Gefängnisses fester versperren.** Ich betrachtete meine Kinder **stillschweigend** und konnte nicht weinen. Mein Herz war versteinert! Die elenden Kinder weineten und mein theurer Anselmo sagte: Tu guardi si, padre: che hai? **Du siehest uns an, Vater! was fehlet dir?** Ich konnte weder weinen, noch antworten, und brachte diesen Tag und die folgende Nacht bis Tagesanbruch in stiller Herzensangst zu. So bald der Tag in unserm düstern Kerker zu schimmern anfing, und ich **die vier Gesichter wieder erblickte**, in welchen mein Bildniß eingedruckt war; **so nagte ich meine beyde Hände** aus Wut und Betrübniß. Meine Kinder, welche glaubten, ich thäte dieses vor Hunger, standen plötzlich auf, und sagten: **Vater, unsere Qualen würden erträglicher seyn, wenn du deinen Hunger an uns stillen wolltest.** Ich hielt mich auf, um ihr Elend nicht zu vergrößern. **Diesen und den folgenden Tag waren wir alle stumm.** Quel di, e l'altero stemmo tutti muti! Grausame Erde! warum verschlangst du uns nicht alle zugleich? Den vierten Tag fiel **Gaddo** hingestreckt zu meinen Füßen; schrie, Padre mio, che non m'ajuti! **Mein Vater! warum hilfst du mir nicht?** und starb. Die übrigen drey gaben zwischen dem fünften und sechsten Tage einer nach dem andern, den Geist auf, so verhungert, wie du mich itzo siehest. Ich ward **von einer Blindheit überfallen, tappete mit den Händen und Füßen auf sie herum,** und rief sie, **drey Tage nach ihrem Tode,** noch immer **bey ihren Namen.** E tre di'li chiamai poiche fur morti; Endlich überwand der Hunger meine Betrübniß.

7 **Johann Georg Jacobi** 1764

Poetische Versuche von J. G. J. — Düsseldorf

Inf. XXXIII, 37—75

Schon manchen Neumond zält' ich im Gefängniß,
Als mir ein Traum mein Schicksal prophezeyte,
Und ienen Vorhang wegriß, der die Zukunft
Vor Sterblichen verbirget. Früh erwacht' ich,
Und hörte die Gefährten meines Elends,
Ich hörte meine Kinder ängstlich winseln,
Und um ein wenig Brod im Schlaf mich flehen. —
Bleibst du noch ungerührt, so bist du grausam,
Und kanst dies ohne Tränen hören,
worüber weinst du denn? — Die Stunde kam,

Digitized by Google

Da man die Speise sonst zu bringen pflegte.
Wir wachten alle, schwarze Bilder hatten
Auf unserm harten Lager uns geschrecket,
Und Furcht und Unruh saß auf ieder Stirn.
Jetzt hört' ich zu dem fürchterlichen Thurme
Den Eingang fester als zuvor verriegeln.
Was fühlt ich da! Vom Schmerz durchdrungen sah ich
Den Kindern ins Gesicht, und sprach kein Wort.
Ich weinte nicht, mein Herz war ganz versteinert.
Sie weinten, und verzagt sprach mein Anselm
Du siehst uns an, mein Vater, ach! was ist dir?
Noch weint' ich nicht. Ich gab ihm keine Antwort,
Und schwieg den ganzen Tag, und schwieg die Nacht drauf,
Bis wiederum der Welt ein Tag erwachte,
Und durch ein kleines Loch ein schwaches Licht
In unsern jammervollen Kerker senkte.
Nun sah ich um mich her die vier Gesichter,
Und sah mein Bild in ihren kleinen Zügen.
Da nagt' ich mir die wundgerungnen Hände,
Vom Schmerz betäubt. Die guten Kinder glaubten,
Daß mich der Hunger nur so grausam quälte;
Sie standen plötzlich auf, und sahen zärtlich
Mich Armen an, und sagten: Lieber Vater,
Iß doch von uns, du hast sie uns gegeben,
Dein sind sie, die unglücklichen Gebeine
Nimm sie nur hin: dies wird uns nicht so schmerzen,
Als dich gequält zu sehen. Ich überwand mich.
Die Kinder nicht noch trauriger zu machen,
Verbarg ich ihnen meinen Schmerz, der heftig
Im Innern wüthete. Wir brachten sprachloß
Den ganzen Tag hin, und in stummer Wehmuth
Den folgenden. Warum thatst du nicht, Erde,
Mitleidig deinen Schlund auf, und verschlangst uns?
Am vierten Tage sah ich meinen Gaddo
Entkräftet hin zu meinen Füßen fallen,
Er sah mich an mit starrem Aug, und sagte:
Mein Vater, hilfst du mir denn nicht! hier starb er.
So ausgehungert, wie du mich jetzt siehst,
Sah ich am fünften und am sechsten Tage
Die andern drey zu meinen Füßen sterben.
Nun tapt' ich blind herum auf ihren Körpern,
Und rief drey Tage, beym geliebten Namen,
Die armen Kinder noch nach ihrem Tode,
Bis über meinen Schmerz der Hunger siegte.

8 Friedrich Wilhelm Josef Schelling[1] 1802

Pa. II, 1—42

Ihr, die auf leichtem Kahne schwankend zoget,
Voll von des Hörens lockenden Gelüsten
Dem Kiele nach, der singend vor euch woget,
O kehrt zurück, zu suchen eure Küsten,
Vertraut dem Meere nicht, daß meine Spuren
Verlierend, ihr verirrt in seinen Wüsten.

[1]) Die Bemerkung von Böcking in A. W. Schlegels sämtlichen Werken, Leipzig 1846, 3. Bd. S. 369, daß diese Übersetzung von Schlegels erster Frau stamme, ist unrichtig.

Digitized by Google

Nie schnitt ein Schiff durch dieses Wassers Fluren,
Minerva weht, es leitet mich Apoll,
Und neue Musen zeigen mir Arkturen,
Ihr andern wen'gen, die zu Zeiten wohl
Das Haupt erhoben zu der Engel Speise,
Wovon man lebt, doch nimmer dessen voll,
Wagt euer Schifflein folgend meinem Gleise
Durchs tiefe Salz, und hinter jenen Wogen,
Die wiederkehrend stets auf gleiche Weise.
Die Ruhmbedeckten, die nach Kolchos flogen,
Erstaunten so nicht, als sie sich verkehren
Zum Pflüger sah'n, den, dem sie nachgezogen.
Das anerschaffne stete Grundbegehren
Des gottgestalten Reiches trug uns schier
Empor so schnell, als ist der Lauf der Sphären.
Beatrix sah nach oben, ich nach ihr;
Vielleicht in so viel Zeit, als los sich schläget
Ein Pfeil vom Bogen, kam ich hin, wo mir
Ein wunderbares Ding den Sinn erreget.
Worauf gewandt zu mir aus naher Ferne
Sie, die nichts flieht, was mir den Geist beweget,
So schön als froh: „Willig erheb' und gerne",
Mir zuruft, „dankbar'n Sinn zur ew'gen Güte,
Die uns verbunden hat dem ersten Sterne."
Mir war es, als ob eine Wolke glühte,
Glanzvoll, dicht, fest und glatt um uns ergossen,
Dem Demant ähnlich, den das Licht durchsprühte.
Die ew'ge Perle hat sich uns erschlossen
Und nahm uns auf, so wie man sieht das Licht
Durch ungetrenntes Wasser gehn und sprossen.
War ich ein Körper, und begreift sich nicht,
Wie eine Dimension die andre trägt,
Wenn Körper sich durch Körper drängt und bricht:
So werde nur uns höh'rer Durst erregt,
Zu schaun das Zeichen, welches uns belehret,
Wie menschliche Natur Gott in sich hegt!

9 **Immanuel Meier** **1804**

Cupido, Ein poetisches Taschenbuch. Penig

Inf. III, 1—42

„Durch mich geht's ein zur öden Stadt der Trauer
Durch mich geht's ein zum Volk verlohren, trübe;
Durch mich geht's ein zum Schmerz von ewger Dauer;
Gerechtigkeit, die meinen Schöpfer triebe,
Und göttlich große Allmacht thät mich gründen
Die höchste Weisheit und die erste Liebe.
Nichts vom Erschaffnen war vor mir zu finden,
Nur Ewiges und mein ist ew'ge Dauer,
Laßt, die ihr eingeht, jede Hofnung schwinden."
Die Worte an des Thores hoher Mauer
Sah' ich in dunkler schwarzer Farbe stehen.
Ich sprach: ihr Sinn ist hart und weckt mir Trauer.

Digitized by Google

Mein Führer drauf, der meinen Schmerz gesehen:
„Hier ziemt es, daß dir jeder Argwohn schwindet,
Und jedes Zagen muß getötet gehen.
Wir sind am Orte, den ich Dir verkündet,
Du wirst die traurgen Seelen jetzt bemerken,
Die, denen des Verstandes Licht erblindet."
Mit fröhlichem Gesichte, mich zu stärken,
Verband er seine Hand drauf mit der Meinen,
Führt mich ins Innere von geheimen Werken.
In dunkler Luft, wo keine Sterne scheinen
Tönt hier Geheule, Seufzer, Klagen, Thränen,
Daher im Anfang ich darob thät weinen.
Verschiedne Zungen mit des Schreckens Tönen,
Ein heischres Heulen, Schall gerungner Händen,
Des Zornes Brüllen und des Schmerzens Stöhnen,
Regt ein Geräusch, sich kreisend ohn zu enden
In dieser Luft, die keine Zeit verkündet,
Sowie der Sand, den Stürme wirbelnd wenden.
Ich, dem die Sinne die Verwirrung bindet.
Ich sprach: „Was ist es, Meister, was ich höre?
Wer sind die, die der Schmerz so überwindet?"
Er mir: „Es müssen dieses Elends Schwere
Die traurgen Seelen derer jetzt erfahren,
Die ohne Schimpf gelebt und ohne Ehre.
Sie sind gemischt der Engel bösen Scharen,
Die zwar nicht als Rebellen treulos rechten,
Doch Gott nicht treu für sich alleine waren.
Der Himmel stieß sie, sich nicht zu verschlechten,
Der Höllen Tiefe hat sie ausgeschlagen,
Weil sie den Bösen selbst noch Ehre brächten."

10 **Adolf Wagner** 1805

Zwei Epochen der modernen Poesie. Leipzig 1806

Purg. XXVIII, 25—69

Und sieh! ein Bach gebot mir Stillestand,
der links mit seinen kleinen Wellen leitet
die Wasser, so geströmt in seinen Rand.
Die Wasser diesseits, ob sie noch so helle,
sie müßten gegen dieses trüb' erscheinen;
so gar nichts birgt es in der klaren Welle,
Die bräunlich zwar in ihrem Bette gleitet,
vom Monde nicht erhellt, noch Sonnenstral,
da sie ein dichter Schatten stets umkleidet.
Es stockt mein Fuß, doch meine Augen schweifen
jenseits des Baches weit umher, um dort
der blühn'den Bäume Wechsel zu ergreifen.
Und mir erschien, wie ohne unser Hoffen
ein Etwas uns erscheinet, daß der Sinn
von Staunen und Verwundrung wird betroffen,
ein Mädchen ganz allein, das mit Gesange
sich Blum' um Blume pflückte, wie sie da
ihr sproßten auf dem ganz beblümten Gange.

Digitized by Google

43 „O schöne Maid, die in der Liebe Stralen
sich wärmet, darf ich lieben Augen traun,
die uns des Herzens wahren Zustand malen,

46 „gefiel es dir, noch näher her zu gehen,
so sprach ich, „nach des klaren Baches Rand,
„damit ich könnte, was du singst, verstehen!

49 „An dir ersehʼ ich, wo und wie verweilet
„Proserpina in jener grausen Zeit,
„als ihr die Mutter, sie dem Lenz enteilet."

52 Wie leicht ein Weib im Tanze sich beweget,
als ob die Sole nicht den Boden mied,
so daß sich Fuß um Fuß unmerklich reget:

55 so sah ich sie auch bald zu mir gelenket
auf Blümchen roth und weiß, der Jungfrau gleich,
die ihre zücht'gen Augen erdwärts senket.

58 Und was ich bat, ward freundlich aufgenommen;
denn näher trat sie, daß der süße Klang
mit seinem Sinne ward von mir vernommen.

61 Und als sie stand dort, wo die Blumen sangen
des schönen Flusses ungetrübtes Naß,
beseligte sie mich und hob die Augen.

64 Gewiß entstrahlte nimmer solches Licht,
als von Kupidos ungewohntem Pfeile
sie ward getroffen, Kypris Angesicht.

67 Sie lächelte mir zu von jener Seite,
mit bunten Blumen spielte leicht die Hand,
wie sie der Boden freiwillig streute.

11 **Johann Gottlieb Fichte** 1806

Purg. XXVIII,

s. S. 61.

12 **Karl Philipp Conz** 1816

Cornelia. Taschenbuch für deutsche Frauen. 1. Jahrgang. Heidelberg

Inf. X, 22—93 (52—75 fehlen)

22 Toscaner, der durch diese Feuerhölle
Lebendig kommt, so hold mir anzuhören,
Daß du verweilteſt doch an dieser Stelle!

25 Es mag mir's deiner Sprache Laut erklären,
Welch edles Land es war, dem du entsprossen,
Das ich vielleicht mußt' allzuviel beschweren.

28 Plötzlich kam solcher Laut hervorgeschossen
Aus einer Kluft; ich hielt mich jetzt mit Grauen
An meinen Führer enger angeschlossen.

31 Er sprach zu mir: zurück! wie magst du trauen?
Sieh', Farinata ist's, der sich erhoben;
Vom Gürtel wirst du bis zum Kopf ihn schauen.

34 Schon faßt' ich ihn in's Auge fest; von oben
Sah' ich mit trotz'ger Stirn und Brust ihn ragen,
Als sollt' ich seinen Trutz der Höll' erproben.

Digitized by Google

37 Und in der Gräber Mitte ohne Zagen
Stieß meines Führers Hand mich, rasch gewendet.
„Mit Achtung red'!" hört' ich ihn jetzo sagen.

40 Als ich am Fuß des Grabmals angeländet,
Herblickend fragt' er mich: „Wer deine Ahnen?"
Halb mit Verachtung von mir abgewendet.

43 Ich ließ den Frager mich nicht zweymal mahnen,
Bereit, ihm alles ohne Hehl zu sagen;
Dann zog er aufwärts seine Augenbranen.

46 Sprach itzt: „Wild haßten sie in vor'gen Tagen
Mich, meinen ganzen Stamm und all die Meinen,
So daß ich zweymal mußte sie verjagen."

49 Ich gab zurück: „Und ob du auch die Meinen
Verjagtest, kehrten sie doch aller Orten
Zweimal; die Kunst nicht lernten wohl die Deinen."

* * *

76 Und daß sie, sprach er, von derselben Stätte
Fortfahrend, solche Kunst schlecht mochten lernen,
Ist, was mich mehr quält, als dies Flammenbette.

79 Doch fünfmal nicht, dort herrschend bei den Sternen,
Ist jener Fürstin Fackel voll entglommen,
Wirst du, wie schwer sey solche Kunst, selbst lernen.

82 Und ob du zu der Lichtwelt noch magst kommen,
Warum dein Volk, sprich, was es mag beschließen,
Ein solcher Haß der Deinen übernommen? —

85 „Daß Arbias Fluthen purpurn mußten fließen
Von jenem Mordbad, wie keins zu gedenken;
Das mußte so des Rathes Herrn verdrießen."

88 Itzt seufzt er auf, und ließ die Scheitel sinken:
„Nicht focht ich, sprach er, damals nur der Eine.
Auch mußten Fug und Recht mein Schwert mir lenken.

91 Doch im Verderbensrath stand ich alleine,
Wo jeder stimmte auf Florenz' Zerstörung,
Und ich vertheidigt' offen es, der Eine."

13 **Ungenannter Übersetzer** 1817

Zeitung für die elegante Welt 1817, Nr. 149 Sp. 1206

Purg. VI, 145—151

Wie oft hast du von der Zeit an, so lange du dich ihrer erinnerst, Gesetze, Münze und Ämter und Sitten verändert und Obrigkeiten neu eingesetzt? Wenn du dich recht besinnest und rechte Einsicht hast, so wirst du dich ähnlich erblicken dem Kranken, der keine Ruhe finden kann auf seinen Federn, und nur seinen Schmerz dadurch, daß er sich umkehrt, hindert!"

14 **Gottlob Regis** 1820

Philomathie von Freunden der Wissenschaft und Kunst. Frankfurt a. M.

Purg. VI, 118—151

O höchster Gott, der hier am Kreuz geendet
Für unsre Schuld! wenn ich mich's darf erkühnen,
Hast du dein Antlitz von uns abgewendet?

Digitized by Google

Wie? oder soll zu etwas Gutem dienen,
Im Abgrund deines Rathes lang beschlossen,
Wiewohl es unserm Blick noch nicht erschienen,
Daß neue Henker immerfort entsprossen
Italiens Gauen, und Marcellus Namen
Ein jeder Knecht erwirbt, zum Trotz entschlossen?
Nicht darf, Florenz, dir die Geduld erlahmen
Ob diesem Wort; dir schlägt es keine Wunde,
Dank deinen Bürgern, die zur Einsicht kamen!
Viel sind gerecht im Herzen, die die Stunde
Verschieben, klug zu schnellen ihre Pfeile;
Dein Volk allein führt kühn das Recht im Munde:
Viel widerstehen dem allgemeinen Greule;
Dein Volk allein antwortet ohne Frage,
Und ruft: ich beuge mich! voll emf'ger Eile.
So freue dich, — du darfst es, — nicht verzage,
du reiche, du friedfertige, du weise:
Das Ende bringt die Wahrheit wohl zu Tage.
Athen und Sparta, die nach alter Weise,
Auf der Gesetze Grund die Wohlfahrt bauten,
Sie suchten sie auf ungewissem Gleise,
Seh' ich auf dich, der ihre wohldurchschauten
Entwürfe, im Oktober schlau gesponnen,
Noch vor Novembers Mitten schon zerthauten.
Wie viele Male, seit du dich entsonnen,
Hast du Gesetze, Münzen, Recht, Gerichte
Vertauscht, und neue Bürger dir gewonnen:
Und denkst du nach, und hast noch Schein vom Lichte,
Mußt du der Kranken ähnlich dich bekennen,
Die, wie sie auf dem Pfühl sich wend' und richte,
Nicht zu entfliehn vermag des Fiebers Brennen.

15 Friedrich von Oehnhausen 1824

Pa. II, 1—15

O ihr! Die ihr im kleinen Kahn so lange
Begierig meinem Schiff seyd nachgezogen,
Zu hören, wie es hinschwimmt mit Gesange;
Wagt euch nicht weiter in die offnen Wogen;
Kehrt um, daß ihr eu'r Ufer wieder sehet;
Verlört ihr mich, vielleicht wärt ihr betrogen.
Kein Schiff noch trug die Fluth, wo meines gehet.
Mich führt Apoll, und neue Musen deuten
Den Pol mir, und der Hauch Minervens wehet.
Ihr andern Wen'gen, die ihr bei Zeiten
Geeilt, um Brod der Engel zu genießen,
Das man genießt ohn' Sätt'gung zu erleiden,
Ihr dürft getrost das hohe Meer begrüßen,
Mit eurem Schifflein folgend meiner Furche,
Bevor die Well'n ins Eb'ne wieder fließen.

Digitized by Google

An Zelter. Weimar, 12. August 1826

Inf. XI, 98

Von Gott dem Vater stammt Natur,
Das allerliebste Frauenbild;
Des Menschen Geist, ihr auf der Spur,
Ein treuer Werber fand sie mild.
Sie liebten sich nicht unfruchtbar:
Ein Kind entsprang von hohem Sinn;
So ist uns allen offenbar:
„Naturphilosophie sei Gottes Enkelin."

An Zelter. Weimar, 6. Sept. 1826

Inf. XII, 1

Rauhfelsig war's da, wo wir niederklommen,
Das Steingehäuf' den Augen übergroß;
So wie ihr dieser Tage wahrgenommen
Am Bergsturz diesseits Trento, der den Schoß
Der Etsch verengte, niemand konnte wissen,
Durch Unterwühlung oder Erdenstoß? —
Von Felsenmassen, dem Gebirg' entrissen,
Unübersehbar lag der Hang bedeckt,
Fels über Felsen zackig hingeschmissen;
Bei jedem Schritte zaudert' ich erschreckt.

* * *

So gingen wir, von Trümmern rings umfaßt,
Auf Trümmern sorglich; schwankend aber wanken
Sie unter meinem Fuß, der neuen Last.
Er sprach darauf: „In düstersten Gedanken
Beschaueſt du den Felsenschutt, bewacht
Von toller Wuth, sie trieb ich in die Schranken;
Allein vernimm: als in der Hölle Nacht
Zum ersten Mal so tief ich abgedrungen,
War dieser Fels noch nicht herabgekracht;
Doch kurz vorher, eh' Der herabgeschwungen
Vom höchsten Himmel herkam, der dem Dis
Des ersten Kreises große Beut' entrungen,
Erbebte so die grause Finsterniß,
Daß ich die Meinung faßte, Liebe zücke
Durch's Weltenall und stürz' in mächtigem Riß
Ins alte Chaos neu die Welt zurücke.
Der Fels, der seit dem Anfang festgeruht,
Ging damals hier und anderwärts in Stücke.

* * *

Bemerkt: der hinten kommt, bewegt,
Was er berührt, wie ich es wohl gewahrte,
Und wie's kein Todtenfuß zu machen pflegt.

Digitized by Google

17 **Friedrich Diez** 1829

Leben und Werke der Troubadors. Zwickau

Inf. XXVIII, 112—142

Ich aber blieb, die andern anzuschauen,
Und was ich sah — ich würde schüchtern sein,
Es unverbürgt dem Liede zu vertrauen,
Fühlt ich' nicht mein Gewissen treu und rein,
Den guten festen Schild, den sichern Leiter,
Und so geschützt mein Herz von Furcht befrein.
Ich sah — noch ist dieß Schreckbild mein Begleiter —
Ein Rumpf ging ohne Haupt mit jener Schaar
Von Unglückse'gen in der Tiefe weiter.
Er hielt das abgeschnitt'ne Haupt beim Haar,
Und ließ es von der Hand als Leuchte hangen,
Und seufzte tief, wie er uns nahe war.
So kam er Eins in Zwein daher gegangen,
Und leuchtet' als Laterne sich mit sich —
Wie's möglich, weiß nur der, der's so verhangen.
Indem er bis zum Fuß der Brücke schlich,
Hob er, um näher mir ein Wort zu sagen,
Den Arm zusammt dem Haupte gegen mich,
Und sprach: „Hier sieh die schrecklichste der Plagen!
Du, der du athmend schaust die Todten hie,
Sprich, ist wohl eine schwerer zu ertragen?
Und daß du Kunde bringst von mir, so sieh,
Beltram von Bornio bin ich, der im Leben
Dem jungen König bösen Rath verlieh;
Ich ließ den Sohn und Vater Zwist erheben:
So wurden David einst und Absalon
Entzweit durch Ahitophels böses Streben.
Mein Hirn nun muß ich zum gerechten Lohn
Getrennt von seinem Quell im Rumpfe sehen,
Weil ich getrennt den Vater und den Sohn,
Und so wie ich gethan, ist mir geschehen."

18 **Carl Gustav Carus** 1836

Mnemosyne. Blätter aus Gedenk- und Tagebüchern. Pforzheim, 1848

Pa. I, 1—48

V. 1. Die Glorie dessen, welcher Alles beweget, sie durchdringet das Weltall und wiederleuchtet in einem Theile mehr und weniger in einem andern.

V. 4. Im Himmel, welcher Seines Lichtes mehr empfänget, befand ich mich, und sah Dinge, welche wiederzusagen weder weiß noch vermag, wer von da oben niedersteiget,

V. 7. Dieweil annähernd ihrem Verlangen unsre Einsicht dergestalt sich vertieft, daß dahin zurück Erinnerung nicht mehr reichet.

V. 10. In Wahrheit werde nun, so viel ich des geheiligten Reichs als theuren Schatz meines Geistes bewahren konnte, zum Gegenstand meines Gesanges!

V. 13. O gütiger Apollo! zu letztem Werke schaffe jetzt solcherlei Gefäß deines Werthes aus mir, wie du verlangest, um den geliebten Lorbeer darzureichen.

V. 16. Bis hieher war die eine Höhe des Parnasses mir genügend, doch nun ist's Noth, mit beiden einzutreten auf die noch vorliegende Rennbahn.

V. 19. Kehre denn in meine Brust, und hauche so wie dazumalen, da du den Marsyas gezogen aus der Hülle seiner Glieder!

Digitized by Google

V. 22. O du Gottes-Kraft! mit solcher Macht sei mir hilfreich, daß den Schatten des seligen Reichs ich ganz so offenbaren möge, wie er in meinem Haupte verzeichnet steht!
V. 25. Nahen wirst du mich dann sehen dem dir geliebten Stamme, und wirst mit solchem Laube mich krönen, dessen der Gegenstand würdig machet und du!
V. 28. So seltene Male, Vater, pflückt davon ein Cäsar oder Dichter sich zum Triumphe! (o Schuld und Schmach des menschlichen Wollens!)
V. 31. Da es doch Freude erzeugen muß, der heitern delphischen Gottheit — das Penäische Laub, wenn irgend Einer darnach dürstet!
V. 34. Geringerm Funken folgt wohl große Flamme! Mit bessern Tönen wird vielleicht nach mir Einer flehen, daß Cirra ihm erwiedre!
V. 37. Herauf aus verschiedenen Gründen steiget den Sterblichen die Leuchte der Welt, aber aus jenem, wo vier Kreise sich einigen in drei Kreuzen
V. 40. Geht sie in besserm Lauf und mit besserm Gestirn verbunden hervor, und mehr nach ihrer Art stimmt und siegelt sie dann das Wachs dieser Welt.
V. 43. Solcher Aufgang war es, aus welchem dort Morgen, hier Abend hervorgegangen, und ganz war jenes Hemisphärium hell und dieses dunkel.
V. 46. Da sah ich Beatrix nach linker Seite gewendet und festblickend zur Sonne; nie heftete so ein Adler dorthin den Blick!

19 **Johann Friedrich Heinrich Schlosser** 18??

Wanderfrüchte. Mainz 1856

Inf. III, 1—13

Durch mich geht man zur Stadt der qualerkohrnen,
Durch mich geht man zum Schmerz, der nimmer schwindet,
Durch mich geht man zum Volke dem verlohrnen:
Gerechtigkeit trieb ihn, der mich gegründet,
Mich schuf die Allmacht, der in Gott sich paaren
Urweisheit und Urlieb', in Eins verbündet:
Vor mir war kein Geschaffnes zu gewahren,
Nur Ew'ges, und ich bin von ew'ger Dauer:
Laßt, die ihr eingeht, alle Hoffnung fahren.

* * *

Mit dunkler Farbe dieser Spruch voll Schauer
Steht angeschrieben ob der Eingangspforte
Zum Schlund, der in sich birgt endlose Trauer
Des Volks, das Gott entsagt' und seinem Worte.

20 **Hartwig Floto** 1858

Dante Alighieri. Stuttgart

Inf. XXIV, 46—52

Nun sei dir jede Weichlichkeit zuwider
(So sprach Virgil), dem wird kein Ruhm beschееret,
Der sich in Polstern wälzet hin und wieder.
Und wer sein Leben ohne Ruhm verzehret,
Deß Name stirbt und schwindet, wie im Wasser
Der Schaum, wie Rauch, der durch die Lüfte führet.

Purg. VI, 97—105

Albrecht von Habsburg, ja du siehst gelassen
Das rasend tolle Roß Italien toben,
Anstatt mit eh'rnem Zügel es zu fassen.
Die Strafe treffe dich vom Himmel droben
So furchtbar, daß der Erbe deiner Rechte
Erkenne Gottes Hand an solchen Proben.

Digitized by Google

103 Warum denn littet ihr, der Habgier Knechte,
Du und dein Vater, daß des Reiches Garten
Zur Wüste wurde durch der Hölle Mächte.

Pa. XVII, 48—66

— Du wirst von Florenz scheiden.

49 So hat man es im Sinn — schon wirds beraten.
Und er wirds thun, der es zu Rom ersonnen,
Wo Christus täglich wird für Geld verrathen.

*

55 Das Liebste was du dein nennst, wirst du meiden —
Dieß wird die erste sein der tiefen Wunden,
Die von der Aechtung Hand du wirst erleiden.

58 Alsdann muß fremder Leute Brot dir munden,
Wirst fremde Treppen auf- und niederwallen —
Wie herb' und schwer das ist, du wirsts erkunden.

61 Doch werden das Unleidlichste von Allen
Dir sein die boshaft läppischen Genossen,
Mit denen gleiches Loos dir zugefallen.

64 Sie werden mit des Undanks Giftgeschossen
Toll wüthen gegen dich — doch währts nicht lange,
So hat sie drum Schamröthe übergossen.

21 **C. F. Goeschel** 1859

Vorträge und Studien über Dante Alighieri. Berlin 1863

Pa. XXXIII, 106—145

Jetzt wird mein Reden noch viel kürzer werden
Auch für das, was ich weiß, wie das des Kindes,
Das an der Mutterbrust noch netzt die Zunge.

109 Nicht darum, weil mehr als ein einig Antlitz
Im Lebenslichte wäre, das ich schaute,
Denn stets ist's, wie zuvor gewesen:

112 Sondern durch's Auge, das sich in mir stärkte,
Im Schau'n, ward eine einige Erscheinung,
Weil ich mich änderte, auch mir gewandelt.

115 In dem Grundwesen jenes hohen Lichtes,
So tief als hell, erschienen mir drei Kreise
Von dreien Farben, und von Einem Inhalt (Umfang).

118 Und eins von andern, wie von Iris Iris,
Ward reflectirt, und Feuer schien der dritte,
Der gleicherweis' von hier wie dort hervorhaucht.

121 O kurzes Wort! und gegen meine Fassung
Wie schwach! und die ist zu dem, was ich selbst sah
So, daß es nicht genügt zu sagen: wenig.

124 O ewig Licht, das du in dir allein ruh'st,
Allein dich kennst, und von dir erkannt bist,
Und dich erkennend liebst, und selig lächeltst!

127 Jener Kreisumlauf, welcher so gestaltet
In dir erschien, wie widerstrahl'nder Lichtglanz,
Nur wenig rund umschaut von meinen Augen

130 Schien mir mit seiner eignen Gottesfarbe
In sich bemahlt mit unserm Menschenbilde
Weshalb mein Blick in dieses ganz versenkt war.

Digitized by Google

Wie der Feldmesser ist, der sich ganz abmüht,
Den Kreis zu messen, und nachdenkend doch nicht
Den Grundsatz, dessen er bedarf, kann finden:
Also war ich bei jenem neuen Anblick;
Ich wollte sehen, wie das Bild sich schickte
Zum Kreis, und wie's dort seine Stellung fände.
Doch reichten nicht so weit die eignen Federn;
Nur daß flugs meine Seele ganz durchzückt ward
Von einem Strahl, in den ihr Wollen einging.
Zum höhern Aufschwung fehlte hier das Können;
Doch drehte schon mein Sehnen und mein Wollen,
So wie ein Rad, das gleichmäßig bewegt ist,
Die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne.

22 **Seligmann Heller** um 1880

Deutsches Dante-Jahrbuch. 5. Band. Jena 1920

Pa. XXXIII, 106—145

So schwach bisher Erinnerung, kaum wird taugen
Was ich von jetzt noch stammle, was der Laut
Des Kindes, dessen Lippen Milch noch saugen.
Nicht, daß ich mehr als einfach es geschaut,
Wie heller das lebend'ge Licht erglommen,
Das heut' ist, wie's seit Ewigkeiten taut.
Doch weil die Sehkraft in mir zugenommen,
Ist, wie der eigne Geist, der eine Glanz
Verändert mir und wechselnd vorgekommen.
Im mächt'gen Licht, so tief, so lauter ganz,
Glaubt' ich dreifarb, im Umkreis gleich gezogen,
Zu sehn drei Kreis' als einen einz'gen Kranz.
Kreis brach den Kreis, wie sich zwei Irisbogen
Bespiegeln, Feuer schien der dritte Kreis.
Den beiden andern völlig gleich entflogen.
Wie matt, wie kurz das Wort zu schildern weiß
Mein Denken! Wie, verglichen mit dem Sohne,
Fürs Denken wenig ist zu hoher Preis!
O ew'ges Licht! sich dankend sein Bestehen,
Dem, wie's allein sich denkt, von sich erfaßt
Und denkend, Liebe muß zu sich entstehen!
Der Kreis, den du zurückgespiegelt hast,
Der auszugehen schien mir aus dem deinen,
Wie seinem Licht mein Aug' ich angepaßt,
In sich, in eigner Farbe, muß ich meinen,
Daß unser Bild sich malte ganz darin,
Wie's dem versunknen Blicke müßt' erscheinen.
So wie ein Geometer Geist und Sinn
Den Kreis zu messen anstrengt und nicht findet
Den Satz, der seines Messens Grundbeginn.
So will, wie neues jetzt mein Aug' empfindet,
Ich sehen, wie sich Bild und Kreis bedingt,
Und sehen, wie sich Bild und Kreis verbinden.
Doch war zu solchem nicht mein Geist beschwingt;
Da fährt ein Blitz in ihn, so glanzumwoben,
Daß mir mein letzter, höchster Wunsch gelingt.

Digitized by Google

Hier war die hohe Phantasie zerstoben,
Doch wie ein Rad gleichmäßig, fügt' ich gern
So Wunsch wie Willen nach der Liebe droben,
Die lenkt die Sonn' und jeden andern Stern.

Die Göttliche Komödie und ihr Dichter. Freiburg

Inf. XXXIII, 28—75

Mir war es, als ob Dieser Wolf und Wölfin
Als Jagdherr hetzte hin zu jenem Berge,
Der den Pisanern wehrt, zu schau'n nach Lucca.
Mit magern Hündinnen, voll Gier und Spürkraft,
Sandt' er Gualandi an des Zuges Spitze
Sich selbst voraus, Sismondi und Lanfranchi.
Nach kurzem Laufe sah ich schon ermattet
Den Vater und die Söhne, und mir schien es,
Daß scharfe Zähne ihre Weichen hackten.
Als ich erwachte vor dem Morgengrauen,
Hört' klagen ich im Traume meine Kleinen,
Die bei mir waren und nach Brod verlangen.
Wohl grausam bist du, wenn's dich nicht betrübet,
Stellst du dir vor nur, was mein Herz nun ahnte,
Und weinst du jetzt nicht, warum weineſt du sonst denn?
Sie wachten eben auf; die Stunde nahte,
Wo man uns Speise einzubringen pflegte,
Und jeder war ob seines Traums in Sorge:
Da hört' ich unter uns das Thor verriegeln
Des grausamen Thurms; ich blickte in das Antlitz
Der lieben Kinder, ohn' ein Wort zu reden.
Ich weinte nicht, mein Herz war wie versteinert.
Doch weinten Jene, und mein Anselmuccio
Sprach: Vater lieb, was schaust du so, was hast du? —
Ich weint' drum nicht und gab auch keine Antwort
Den ganzen Tag, noch in der Nacht, die folgte,
Bis daß die zweite Sonn' am Himmel aufstieg.
Als dann ein schwacher Strahl des Lichts den Weg fand
In unsern Schmerzenskerker, und ich schaute
In vier Gesichtern meines Bildes Abdruck,
Da biß ich mir vor Schmerz in beide Hände.
Und Jene meinten, daß ich's aus Begierde
Nach Speise thät, und sprangen auf urplötzlich
Und sprachen: Vater, du ersparst den Schmerz uns,
Den größern, issest du von uns: du gabst uns
Dieses Jammerfleisch zur Hülle, nimm's zurück nun. —
Ich hielt mich still denn, sie nicht mehr zu kränken.
Wir alle blieben stumm für heut' und morgen.
Ha, harter Grund, daß du dich uns nicht aufthatst!
Und als wir nun zum vierten Tag gekommen,
Warf Gaddo sich mir ausgestreckt zu Füßen
Und rief: Mein Vater, willst du mir nicht helfen?

Digitized by Google

Er starb an selber Stell', und wie du mich schaust,
Sah drei ich fallen, Einer nach dem Andern,
Vom fünften bis zum sechsten Tag. Dann schwand mir
Das Sonnenlicht; ich tastete nach Allen.
Drei Tage rief die Toten ich beim Namen —
Dann that der Hunger, was der Schmerz nicht konnte.

24 **Irene Behm** 1921

Der Gral. Monatsschrift. 16. Jahrgang Heft 1. Essen

Purg. XXVII, 16—57

Weit über meine angstverschlungnen Hände
Bog ich zur Glut mich, und Erinnrung bot
Mir Leiber, wahnhaft klar, versehrt durch Brände.
Die gütgen Führer wandten in der Not
Sich her zu mir: „Mein Sohn," so sprach Virgil,
„Hier drohen kann wohl Folter, doch kein Tod.
Entsinn, entsinn dich . . . Hab ich dich soviel,
Selbst auf Geryons Drachenleib bewahrt,
Wie helf ich jetzt erst, näher Gott, dem Ziel.
Verharrtest du, das nimm für offenbart,
An tausend Jahre hier im Flammenschoße,
Die bliebe jedes Haar gehegt, gespart.
Und wenn du argwöhnst, all mein Trost sei bloße
Irrführung, komm, erprob das Feuer du
Mit eigner Hand an deines Kleides Stoße.
Wieg deine Angst nun, wieg die Angst zur Ruh;
Wohlauf und schreite vorwärts ohne Schauer."
Doch stockt ich — wider willen — immerzu.
Als ich noch stillstand in verstockter Dauer,
Drängte er, leicht umwölkt: „Bedenk doch, Sohn,
Dich trennt von Beatrice diese Mauer."
Wie Pyramus die Lider, sterbend schon
Bei Thisbes Namen hob und auf sie schaute,
Am Maulbeerbaum, der blutig ward gleich Mohn —
So kehrt ich, dessen Härte nun zertaute,
Zum weisen Führer wieder, unbeirrt,
Beim stet im Sinn bewegten Namenslaute.
Er wiegte da die Stirn und sprach: „Was wird?
Bleiben wir stehn?" Und strahlte mild mich an,
Wie man dem Kind tut, das ein Apfel kirrt.
Hinein ins Feuer ging er mir voran,
Indes er sichernd Statius erlas,
Der lang als zweiter ging, zum Hintermann.
Als mich die Glut umschlug, in siedend Glas
Hineingesprungen wär ich, zu erkalten —
So war des Brandes Segen ohne Maß.
Mein holder Vater — um mich hochzuhalten,
Sprach er von Beatrice, sprach beim Gang:
„Ihre Auge, dünkt mich, sah ich jetzt schon walten."
Uns lenkte eine Stimme, ein Gesang
Von jenseits — und mit unverwandtem Lauschen
Entkamen wir zum Pfad, der aufwärtsschwang.

Digitized by Google

V.

Die Übersetzungen des 15. Sonetts (26. Kapitel) aus dem „Neuen Leben"

Sonetto XV

Tanto gentile e tanto onesta pare
la donna mia quand'ella altrui saluta,
ch' ogne lingua deven tremando muta,
e li occhi no l'ardiscon di guardare.

Ella si va, sentendosi laudare,
benignamente d'umiltà vestuta;
e par che sia una cosa venuta
da cielo in terra a miracol mostrare.

Mostrasi sì piacente a chi la mira,
che dà per li occhi una dolcezza al core,
che 'ntender no la può chi no la prova:

e par che de la sua labbia si mova
un spirito soave e pien d'amore,
che va dicendo a l'anima: Sospira.

1 **J. Grosse** 1802

In: Libussa. Eine vaterländische Vierteljahrsschrift. Prag [1])

Ehrfurchtsvoll muß sich der Jüngling beugen,
Den das Mädchen meines Herzens grüßt!
Sie, die sittsam, sanft, bescheiden ist,
Macht die kühnste Zunge schweigen.

Schwebt sie hochgepriesen in dem Reigen,
Wie dann Demuth ihr im Antlitz blüht!
Und, auf wessen Mund ihr Kuß entglüht,
Scheint zum Himmel selbst emporzusteigen.

Oft, ach! oft sieht mir die Engelreine
In das trunk'ne Auge schwermuthsvoll;
O, wer's nie gefühlt, begreift es nicht!

Ihrer Lipp' entschwebt ein Hauch und spricht,
Unaussprechlich süßer Anmuth voll —
Spricht zur Seele sanft und schmeichelnd: Weine!

[1]) Fundstellen werden nur angegeben, wenn der betreffende Nachdichter nicht das ganze Neue Leben übersetzt hat.

Digitized by Google

2 **Friedrich von Oeynhausen** 1824

So schön und aller Anmuth so im Bunde,
Ist meine Lieb', wer ihren Gruß vernommen,
Des Sprache zittert und verstummt, und frommen
Mag nicht dem Aug', daß es sie fest erkunde.

Sie geht, und hört ihr Lob aus aller Munde,
Zum Schmuck hat sie der Demuth Kleid genommen,
Und scheint vom Himmel uns herabgekommen,
Um Wunder zu enthüll'n dem Erdenrunde.

Und wer sie schaut, dem scheint durchs Aug' empfangen,
Daß sie ins Herz ihm einen Zauber gieße,
Was der nicht faßt, dem sich's nicht selbst begeben;

Und ihren Lippen scheinet zu entschweben
Ein Geist voll milder Huld und Liebessüße,
Der sagt zum Herzen: seufze voll Verlangen.

3 **Friedrich Wilhelm Riemer** 1826

In: Gedichte. Jena

So adlig ist und züchtig das Betragen
Von meiner Herrin, wem sie grüßend neiget,
Daß jeder Mund von ihr betroffen schweiget
Und anzuschau'n die Augen sie nicht wagen.

Sie geht vorbey und hört ihr Lob sich sagen,
Beschеidentlich, da ihr nur Demuth eiget:
Es ist als hätt' ein höh'res Wesen sich gezeiget,
Des Himmels Wunder uns herabzutragen.

So hold erscheint sie, wer sie auch betrachte,
Daß aus den Augen dringt in's Herz die Süße,
Die nicht begreifet, wer sie nicht genossen;

Auch scheint von ihreu Lippen ausgeflossen
So voller Lieb' ein Lüftchen sanft und süße,
Das in die Seele dringt und saget: Schmachte.

4 **Karl Ludwig Kannegießer** 1827

In: Dantes lyrische Gedichte. Leipzig 1842

Mit solcher Huld und Anmuth ist geschmücket
Madonna, daß, wenn Sie sich grüßend neigt,
Deß Zunge plötzlich stockt und zitternd schweigt,
Und kaum empor zu Ihr sein Auge blicket.

Vernimmt Sie Lobeswort' Ihr nachgeschicket,
So flieht Sie, der an Demuth keine gleicht.
Wol scheint's, daß Sie vom Himmel niedersteigt
Ein Wunder, das die Seligen entzücket.

So zauberisch ist Ihrer Augen Licht,
Daß in das Herz draus eine Süße quillet,
Die nicht begreifet, wer sie nicht erlebet.

Herab von Ihrem Antlitz, scheint es, schwebet
Ein milder Geist, von Amors Huld erfüllet,
Der: Seufze! zu der Seel' im Weggehn spricht.

Digitized by Google

5 **Karl Förster** 1841

So adlig ist, so ehrsam das Bezeigen
Der hohen Herrin, wenn sie Andre grüßet,
Daß jede Lippe zitternd sich verschließet,
Kein Blick es wagt, zu ihr emporzusteigen.

Gehüllt in Tugend, mit der Demuth Neigen
Geht sie hinweg, wo sich ihr Lob ergießet;
Ein Engel scheint sie, der sich mild entschließet,
Des Himmels Wunder dieser Welt zu zeigen.

Dem, der sie schaut, gibt sie ein solch Behagen,
Daß durch das Aug' ins Herz ihm Wonne träufet,
Die, wer sie nicht empfunden, nicht verstehet.

Ein sanfter Geist von ihrem Munde wehet,
Voll Liebe, der, weil er vorüberschweifet,
„O seufze!" zu der Seele scheint zu sagen.

6 **Friedrich Ruperti** 1853

In: Poetische Kleinigkeiten. Bremen

Von solcher Anmuth Zauber ist umwebt
die Herrin, will zum Gruße sie sich neigen,
daß jede Zunge muß mit Zittern schweigen
und jedes Auge emporzuschauen bebt.

Begeistert, wenn sie sich entfernt, erhebt
ein jeder Mund ihr sittiges Bezeigen;
es ist, als sei sie aus der Sel'gen Reigen,
ein Wunder für die Welt, herabgeschwebt.

Aus ihrer Augen lieblichmildem Scheine
dringt zu dem Herzen eine Süßigkeit,
die nicht begreift, wer sie nicht selbst empfunden.

Von ihren Lippen schwebt zu allen Stunden
ein Geist der Liebe, voll von Lust und Leid,
der zu den bangen Seelen flüstert: Weine!

7 **Karl Krafft** 1859

In: Dantes lyrische Gedichte. Regensburg

So adelig erscheint sie, meine Donna,
und so bescheiden, wenn sie einen grüßt,
daß jede Zunge bebet und verstummt
und daß kein Auge wagt emporzuschauen.

Sie geht hinweg, wenn sie sich loben hört,
mit minniglicher Demuth angethan.
Sie scheint ein Wesen, das herniederkam
vom Himmel, um ein Wunderwerk zu zeigen.

Sie zeigt so hold sich dem Betrachtenden,
daß sie durch's Aug' in's Herz gießt eine Wonne,
die nicht begreifen kann, wer sie nicht fühlt.

Von ihrem Angesicht scheint zu entschweben
ein sanfter und von Lieb' erfüllter Geist,
der immer zu der Seele flüstert: „Schmachte!"

Digitized by Google

8 **Friedrich Notter** 1861

In: Sechs Vorträge über Dante. Stuttgart

So viel der Huld und Reinheit Züge leben
In meiner Herrin tugendlichem Grüßen,
Daß bebend sich die Lippen Aller schließen,
Und Keiner wagt den Blick zu ihr zu heben.

Von liebevoller Demuth Kleid umgeben
Geht sie hinweg, hört sie sich wo gepriesen;
Es ist als ob die Himmel sie entließen,
Ein Wunder durch die Erde hinzuschweben.

Erfassen, welche Wonne sich vermähle
Dem Herzen aus dem Aug', das auf sie blickt,
Kann Keiner, der Dies selbst nicht hat empfunden.

Und ihrem Antlitz, scheint es, werd' entbunden
Ein zarter Geist, den Liebe ausgeschickt,
Und der im Gehen: „Schmachte!" sagt zur Seele.

9 **Paul Heyse** 1865

Berlin 1865

So ganz holdselig scheint, so reich an Sitte
Die Liebste, sieht man sie im Gruß sich neigen,
Daß Zittern jeden Mund befällt und Schweigen
Und keinem Aug' ein dreister Blick entglitte.

Sie aber geht durch der Entzückten Mitte,
Gekleidet mild in Demuth, die ihr eigen.
Da ist's, als ob vor uns vom Himmelsreigen
Ein Wunderbild zur Erde niederschritte.

Sie stellt sich jedem Blick so lieblich dar,
Daß eine Süße dringt durch's Aug' ins Herze,
Die keiner, der ihr fremd, zu kennen wähne.

Und von den holden Lippen wunderbar
Weht linder Hauch, erfüllt von Lieb' und Schmerze,
Der zu der Seele spricht: Nun seufz' und sehne!

10 **J. C. Grünbaum** 1875

Berlin 1875, Zur Komposition für Hans von Bülow

Wenn sie euch grüßt mit freundlicher Geberde,
die holde Frau, da muß sich jeder beugen.
muß jede Lippe in Verehrung schweigen,
achtungsvoll senkt sich dann jeder Blick zur Erde.

Still und kaum ahnend, wie sehr geehrt sie werde,
geht sie vorbei mit anmuthsvollem Neigen,
als wollt' im Strahlenkranze ein Engel sich zeigen
als Himmelsbote unser'er Erde.

So zeigt sie sich den wonnetrunk'nen Blicken,
in ihrem Reiz, in ihrer holden Schöne,
und ihre Zaubermacht kann nur verstehen,

Wer ein Mal nur sie gesehen!
Doch vernehmt ihr der Stimme verlockende Töne,
So werden vollends sie euch berücken!

Digitized by Google

11 **Bettina Jacobson** 1877

Von solcher edlen Reinheit scheint umwoben
Die holde Frau im sittigen Verneigen,
Daß jede Lippe zittern muß und schweigen
Und sich kein Auge kühn zu ihr erhoben.

Sie wandelt still, wo sie die Andern loben,
Ehrbar im Demuthkleide, das ihr eigen,
Es scheint, der Himmel will ein Wunder zeigen,
Und sandte sie zur Erde her von oben.

Und wer in ihre Huld die Blicke tauchet,
Dem strömt vom Aug' zum Herzen eine Labe,
Die nur, wer sie empfunden hat, verstehet;

Von ihrem Angesicht herniederwehet
Ein milder Geist voll reicher Liebesgabe,
Der „Seufze!" — leise in die Seele hauchet. —

12 **Johanna Wege** 1878

So voll Bescheidenheit und sanfter Milde
Ist meine Herrin, wenn sie Grüße spendet,
Daß jeder Blick sich senket wie geblendet,
Die Lippe schweigt, es bebt das Herz, das wilde.

Sie wandelt durch die irdischen Gefilde
Demüthig bei dem Lob, das ihr gespendet,
Ein Engel scheint sie uns herabgesendet,
Ein wunderbares, himmlisches Gebilde.

So lieblich ist sie, daß aus ihren Blicken
Sich sel'ge Wonne in das Herz ergießet,
Die nicht verstehn kann, wer es nie erlebet.

Im Lächeln, das um ihre Lippen schwebet,
Wohnt süße Liebe, der sich nichts verschließet,
Die jede Brust macht seufzen vor Entzücken.

13 **Oskar Bulle** 1890

In: Dantes Beatrice. Berlin

O, so viel Liebreiz, so viel Würde zeiget
Die Herrin mein, wenn holden Gruß sie spendet,
Daß jede Zung' sogleich ihr Plaudern endet
Und jedes Aug' sich scheu zu Boden neiget.

Wie oft sie auch ihr Lob vernimmt, sie schweiget
Und geht, voll Demuth, still in sich gewendet,
Des Weg's, als wäre uns in ihr gesendet
Ein Wunder, das vom Himmel niedersteiget.

Und wer sie anschaut, fühlet ihren Blick
So süß und huldvoll sich in's Herze dringen,
Daß nur, wer es erfährt, es kann versteh'n.

Von ihren Lippen scheinen auszugeh'n
Der Liebe Geister, die in's Herz sich schwingen,
Das seufzend nun erkennt sein wahres Glück.

Digitized by Google

14 **Karl Federn** 1897

So lieblich und so wunderſittſam zeigt
Sich meine Herrin, wenn ſie lieblich grüßet,
Daß jede raſche Zunge zitternd ſchweigt,
Daß jedes Auge ſich befangen ſchließet.

Sie hört ihr Lob und iſt, das Haupt geneigt,
In holder Demut weiter ſtill gegangen,
Als hätt' ein Wunderbild ſich licht gezeigt,
Das hoch vom Himmel dieſe Erd' empfangen.

So hold erſcheint ſie dem, der ſie erblickt,
Daß ſel'ge Wonne ihm das Herz entzückt;
Wer die noch nicht erfahren, faßt ſie nicht.

Von ihren Lippen aber hebt ſich leiſe
Ein Geiſterhauch in ſanfter Liebesweiſe,
Der zu der Seele „Seufze! ſeufze!" ſpricht!

15 **Friedrich Beck** 1903

So voll von Huld und Ehrbarkeit erſcheinet
Die Herrin mein, wenn ſie jemanden grüßet,
Daß jede Zung' erbebend muß verſtummen
Und nie ein Aug' es wagt, ſie anzuſeh'n.
Sie geht dahin, wenn ſie ſich loben hört,
Ohn' Selbſtgefühl, gehüllt ins Kleid der Demut.
Ein himmliſch Weſen ſcheint ſie, das gekommen
Auf Erden, um ein Wunder uns zu zeigen.
Sie zeigt ſo freundlich dem ſich, der ſie anſieht,
Daß ſie durch's Aug' ins Herze Wonne ſpendet,
Die nicht begreifen kann, wer's nicht empfindet.
Von ihren Lippen ſcheint dann auszugeh'n
Ein ſüßer Geiſt, ein Geiſt erfüllt von Liebe,
Der fort und fort zur Seele ſpricht: „Erſeufze!"

16 **Adolf Rüdiger** 1905

So voller Huld, ſo ehrenreich erſcheinet
Die Herrin mein, wenn ihren Gruß ſie ſpendet,
Daß jede Zunge zitternd ſchweigt
Und kaum ein Auge wagt, ſie anzuſchau'n.

Sie wandelt durch die irdiſchen Gefilde
Demütig bei dem Lob, das ihr gebühret,
Vom Himmel ſcheint ſie uns geſendet,
Um ihre Wunder uns allhier zu zeigen.

Sie zeigt ſo lieb ſich dem, der ſie betrachtet,
Daß durch das Aug' in's Herze Wonne ſtrömet,
Die nicht verſtehn' kann, wer ſie nicht empfunden.

Von ihren Lippen ſcheint dann auszugehen
Ein Geiſt der Milde, voll der ſüßen Liebe,
Der fort und fort zur Seele ſpricht: „Erzitt're!"

Digitized by Google

17 **Hans Semper** 1905

So zarte Huld und Sittsamkeit umfließt
Mein Liebchen, wenn es sich zum Gruße neigt,
Daß jedes Wort im Munde bebend schweigt,
Das Auge schüchtern ihrem Glanz sich schließt.

Sie geht und hört, wie sich ihr Lob ergießt,
Indeß ihr holde Scham in's Antlitz steigt,
Sie scheint ein Wunder, das der Himmel zeigt,
Dem Sterblichen, der seine Gunst genießt.

Solch Wohlgefallen weckt sie beim Betrachten,
Daß Süßigkeit vom Aug' zum Herzen gleitet,
Die nur empfinden kann, wer sie gesehen.

Von ihren Lippen scheint ein Hauch zu wehen,
Der solchen sanften Liebesreiz verbreitet,
Daß er die Seele zwingt zu süßem Schmachten!

18 **Otto Hanser** 1906

So hold erscheint und züchtig von Gebaren
die Fraue mein, allwenn sie sich verneiget,
daß jede Zunge mit Erbeben schweiget
und nicht das Auge wagt, sie zu gewahren.

Sie geht, wie vielen Preis sie mag erfahren,
selig bescheiden, Demut zum Gewand;
und ist, als sei vom Himmel sie gesandt,
auf Erden Wunder uns zu offenbaren.

Sie zeigt so huldreich sich dem, der sie siehet,
daß durch das Aug' ins Herz ihm Süße ziehet,
wie keiner kennt, der sie nicht selbst erfuhr.

Und ist, es gehe aus von ihrem Munde
ein sanfter Hauch voll minniglicher Kunde,
der zu der Seele spricht: Nun seufze nur!

19 **Johannes Marcuse** 1906
handschriftlich

So schön ist sie, von Tugend so geschmückt,
Die Herrin mein, wenn sie zum Gruß sich wendet,
Daß jeder Blick sich senkt vor ihr geblendet,
Das laute Worte ein Beben unterdrückt.

Sie geht, dem Beifall fremd, das man ihr spendet,
In demutvoller Rührung still beglückt,
Wie auf die Erde, Himmelshöhn entrückt,
Um Wunder zu verkünden hergesendet.

Und wer geschaut ihr holdes Angesicht,
Dem füllt das Herz die Wonne süßer Triebe,
Die keiner ahnt, der sie nicht spürte innen;

Und ihren Mund umhaucht's wie leises Sinnen,
Das voller Anmut und voll zarter Liebe:
„O seufze" — heimlich zu der Seele spricht.

Digitized by Google

So wunderlieblich und so sittsam zeigt
Die Herrin sich, wenn hold sie Grüße spendet,
Daß gleich der laute Mund erschrocken schweigt,
Der dreiste Blick sich scheu zu Boden wendet.

Taub allem Lob, das man an sie verschwendet,
Geht sie, in Demut fromm die Stirn geneigt:
Als ob, vom Himmel selber hergesendet,
Im Glanz ein Engel auf die Erde steigt.

So lieb zu schmeicheln weiß sie allen Blicken,
Daß selge Wonnen das Gemüt erquicken —
Wen die noch nicht durchrieselt, ahnt sie nicht.

Von ihren Lippen scheint mit leisem Beben
Ein unsichtbarer Liebeshauch zu schweben,
Der „Seufze! seufze!" fromm zur Seele spricht.

Saht jemals ihr das liebliche Gebilde,
Wenn es voll Demut sittsam Grüße spendet?
Es senkt der dreiste Blick sich glanzgeblendet,
Die laute Lippe schweigt, der Trotz wird milde!

Als reinste Lilie prangt sie im Gefilde,
Taub allem Lob, das man an sie verschwendet;
Ein Friedensengel scheint sie, ausgesendet,
Um fromm zu schlichten alles Rauhe, Wilde.

Aus ihren Blicken, wie aus tiefen Bronnen
Strömt eine Fülle nie gekannter Wonnen:
Wer sie noch nicht empfunden, glaubt es nicht

Und wähnt, ein holdes Wunder zu erleben!
Ein Hauch scheint lieblich ihr vom Mund zu beben,
Der „Seufze! seufze!" still zur Seele spricht.

In: Die göttliche Komödie. 1925. 2. Bd.

So sittsam, edel und so keusch erscheinet
Die Herrin mein, wenn sie den Gruß euch beut,
Daß zitternd Jedem sich die Zunge lähmt
Und daß kein Auge wagt, emporzublicken.

Sie geht vorbei und höret rings ihr Lob,
In ihre milde Demut eingehüllt,
Und gleichet einem Wesen, das herab,
Ein Wunder, kam vom Himmel auf die Erde.

Und wer sie schaut, dem scheint sie so gefällig
Und senkt durchs Aug ins Herz ihm eine Wonne,
Die Keiner wissen kann, der's nicht erfuhr.

Von ihren Lippen scheint sich's zu bewegen:
Ein Geist so hold und voll der Liebe;
Der geht zur Seele hin und sagt ihr: Seufze!

Digitized by Google

So lieblich scheint und sittsam im Gebaren
Die Herrin mein, wenn sie sich grüßend neigt,
Daß jede Zunge zittern muß und schweigt,
Und sich kein Blick erkühnt, sie zu gewahren.

Hingeht sie, mag sie Lob auch viel erfahren,
Die sich im Demutkleid bescheiden zeigt,
Und scheint ein Wesen, das zur Erde steigt
Vom Himmel, Wunder, hier zu offenbaren.

Sie zeigt dem, der sie sieht, solch lieb Gesicht,
Daß ihm durchs Aug ins Herz strömt süße Labe,
Die nicht begreifen kann, wers nicht erlebt.

Auch scheint es, daß von ihren Lippen schwebt
Ein sanfter Hauch, erfüllt von Amors Gabe,
Der immerfort zur Seele „Seufze! spricht.

24 Alois Reuther 1911

In: Kultur. Eine Zeitschrift. 12. Band. Wien

So fraulich und in Züchten stellt sich an
Die Herrin mein, wenn sie sich grüßend neigt,
Daß jede Zunge zitternd sich geschweigt
Und sich kein Aug erkühnt und schaut sie an.

Sie kehrt sich ab, in Demut angetan
Bescheidentlich, so man ihr Lob erzeigt.
Und ist als eine, die vom Himmel steigt
Und seine Wunder weist im Erdenbann.

Beweist sich lieblich dem, der auf sie achtend,
All ihrer Augen Süße nimmt ins Herz,
Die nicht verstehen kann, wer sie nicht empfing.

Auf ihrem Antlitz steht ein Engel schmachtend
In Sänftigkeit und schwebt hinüberwärts
Und sagt zur Seele: „Seufze!" — und verging.

25 August Vezin 1911

handschriftlich

Wie hold, wie sittsam scheint es, seht die Fraue,
Die hohe mein, das Haupt zum Gruß ihr neigen,
Da stockt ein jedes Wort in scheuem Schweigen,
Da ist kein Blick, der frei sich zu ihr traue.

Und ob sie gleich sich allgefeiert schaue,
Sie geht dahin, nur frommer Demut eigen —
Als wollte sich in ihr ein Wunder zeigen,
Aus Himmelshöhn gesandt der Erdenaue.

Doch wessen Aug' ihr Bildnis darf umfangen,
Der fühlt, wie flutend ihm zum Herzen rinne
Ein Glück, das keiner faßt, dem's nicht gegeben.

Und von den Lippen muß ihr Zauber weben,
Der Seelen lockt, im Odem süßer Minne,
Daß seufzend immerdar nach ihr sie bangen.

Digitized by Google

26 **Hedwig Duirll** 1912

So lieblich scheint, so sittsam, hold und eigen
Die Herrin mein, wenn andere sie grüßet,
Daß zitternd alle Sprache sich verschließet,
Die Augen schüchtern sich zu Boden neigen.

Sie geht daher, hört nie ihr Lob verschweigen,
Doch zart sie stets der Demut Kleid umfließet,
Erscheint, daß sie dem Himmel grad entsprießet,
Der Erde seiner Wunder ein's zu zeigen.

Ihr holder Anblick muß das Herz bewegen
Daß Wonne tief den Schauenden ergreift,
Die nicht versteht, der nicht sie selber fühlt.

Um ihren Mund ein Traum von Liebe spielt,
Der anmutsvoll zu mir hinüber schweift,
Zum Seufzen meine Seele anzuregen.

27 **Franz A. Lambert** 1921

So edler Art erzeigt sich meine Fraue,
so hehrer Sitte, wenn sie andre grüßt,
daß zitternd jede Zunge muß verstummen,
jed' Auge zagen, nach ihr hinzublicken.

Hört sie ihr Lob, so geht sie still vorüber
gar minnelich im Kleide ihrer Demut.
Sie scheint ein Wesen, das hinab vom Himmel
zur Erde kam, ein Wunder ihr zu zeigen.

Sie sendet liebreich jedem, der sie schaut,
durchs Aug' ins Herze eine Wonne,
von der nur weiß, wer selber sie empfunden.

Von ihren Zügen scheinet zu entschweben
ein sanfter Geisteshauch, erfüllt von Liebe,
der zu der Seele zieht und flüstert: „Schmachte!"

28 **Albert Ritter** 1921

So edel weiß und züchtig sich zu geben
Die Fraue mein, daß ihres Grußes Neigen
Die Zunge lähmt: erzitternd muß sie schweigen.
Kaum wagt den Blick man zu ihr aufzuheben;

Voll Demut sieht man sie von dannen streben,
Vernimmt sie Worte, die ihr Lob bezeigen,
Vom Himmel wohl mocht' sie herniedersteigen —
Ein Wunderwerk erstand in ihr zum Leben.

Hold scheint sie jedem, wer sie auch betrachte,
Vom Auge muß zum Herzen Wonne quillen.
Wer's nicht erlebt, der kann es nicht begreifen.

Von ihrem Angesicht scheint zu entschweifen
Ein Geist, mit Minne-Sehsucht uns zu füllen,
Der immer zu der Seele flüstert: „Schmachte!"

Digitized by Google

29 **Else Thamm** 1921

So hold, so tugendreich weiß sie zu grüßen,
die Teure, — wenn sie anderen sich zeigt,
daß jede Lippe schüchtern schweigt,
und Blicke sich zu Boden senken müssen.

Legt huld'gend man Bewundrung ihr zu Füßen,
schwebt sie vorbei, in Demut still gebeugt.
Es ist, als ob vom Himmel sie sich neigt,
das Ird'sche durch ein Wunder zu versüßen.

Wer sie erschaut, dem weckt sie ein Entzücken,
das von den Augen süß zum Herzen dringt;
nur, wer es selbst gefühlt, kann es verstehen.

Von ihrer Lippe scheint ein Hauch zu wehen,
der leis' und liebevoll sich ihr entringt,
und Seufzer heischt, die Seele zu beglücken.

30 **Rudolf Borchardt** 1922

adelig also und also herlich zeiget
Meinfraue sich, und dem sie grußes beut:
daß jede zunge zitternd ist geschweiget,
und daß kein auge hin zu sehn geträut;

da geht sie hin, wie sie sich hoere preisen,
tief in der güete, und demut all ihr kleid,
und ist als waers ein ding, in diese Zeit
kommen von himmele, wunder zu beweisen.

dünket so lieblich den, der sie betrachte,
daß ihm durch augen süeße ins herze rinne,
die nie verstüende, der sie nicht erführe;

und ist als ob sich von ihr lippen rühre
irgend ein geist gelinde und voller minne,
der fliegt, und saget zu der seelen: „schmachte".

31 **Hans Feist** 1922

In: Frühe italienische Dichtung. München o. J.

So adelig erscheint und so in Züchten
die Fraue mein, wem Gruß sie zugewandt,
daß jede Zunge erbebend ist gebannt
und sich kein Auge wagt auf sie zu richten.

Hinschreitet sie, hört sie ihr Lob uns dichten,
gütiger Weise und Demut ihr Gewand;
und scheint es sei ein Ding niedergesandt
vom Himmel auf Erden Wunder auszurichten.

Weiset so lieblich sich, daß eine Süße
dem der sie sieht von Aug zu Herzen streiche,
die nicht verstehn mag wer sie nicht erfuhr:

Und ist als ob von ihren Lippen grüße
ein Odem sänftelich und Minne reiche
der geht und sagt zur Seele: „Seufze nur."

Digitized by Google

In: Dante Alighieri, die Gedichte des Neuen Lebens. Habelschwerdt

Liebseliger Stolz! Hoheit und Huld und Licht,
wie wundersam sie alle drei dich schmücken.
Kaum wagt der Gruß ins Anblick dir zu blicken.
wir sprechen dir — die Stimme tönt uns nicht.

Doch immer stiller, wie sie dich bestaunen,
wird deine Demut und vertiefte Scheu.
Wer fragt noch viel, was ein Mirakel sei,
wenn weit um dich die Wunderwogen raunen?

Es geht ein Strom voll Gnade von dir aus,
so friedenreich. Das Herz fühlt sich geborgen.
Du Zauberblick, wohl dem, der dich erfuhr.

Vor deiner Lippe Hauch verweht der Graus
der stumm in sich verbannten Liebessorgen.
Sanft löst du unsre Seele: seufzet nur! . . .

33 **Eva Ehrenberg** 1925

handschriftlich

So adlig und so rein scheint das Betragen
Der Fraue mein in ihres Grußes Neigen,
Daß alle Zungen drob erzitternd schweigen,
Und Augen sie nicht zu betrachten wagen.

Sie geht dahin, wenn sie ihr Lob hört sagen,
Liebreizend in der Demut, die ihr eigen;
Es scheint, als sei, um Wunder uns zu zeigen,
Etwas vom Himmel zu der Erd' getragen.

Sie zeigt dem Wundernden sich so voll Schöne,
Daß sie durch's Auge Süße gibt nach innen,
Die, wer sie nicht erfuhr, nicht kann verstehen.

Es scheint von ihren Lippen herzuwehen
Ein Geist, der Liebe voll und hold den Sinnen,
Der zu der Seele geht und sagt: „Ersehne!"

Digitized by Google

VI.

Übersetzungen anderer Sonette

von Nachdichtern, die das 15. Sonett des N. L. nicht übertragen haben

1 **August Bode** 1803

In: Polychorda. Eine Zeitschrift. Penig

Onde venite voi così pensose?

Von wannen mögt Ihr also sinnig kehren?
Geliebts euch, wollt mir freundlich Kund' erteilen.
Ob meine Herrin so Euch ließ enteilen
In Schmerz versenkt, deß möcht ich mich belehren.

O edle Frauen, mag's Euch nicht beschweren
Ein wenig noch auf diesem Pfad zu weilen,
Und mit Gespräch die Schmerzen dem zu heilen,
Der von der Herrin etwas wünscht zu hören.

Und wie auch immer mich das Hören quäle,
So hat sich Amor gänzlich mir entwunden
Daß stets er trachtet, wie er mir nicht fehle;

Mit Fleiß bemerket ob ich hingeschwunden,
Zu fliehn beginnt ein jeder Hauch der Seele,
Hab ich bei Euch, ihr Frau'n, nicht Tröstung funden.

2 **August Wilhelm von Schlegel** 1804

Deh peregrini, che pensosi andate (V. N. 41. Kap. 24. Son.).

Ihr Pilger, die ihr in Gedanken gehet.
Vielleicht an etwas, das euch nicht vorhanden:
Kommt ihr denn wirklich aus so fernen Landen,
Als denen nach der Tracht ihr ähnlich sehet?

Daß ihr nicht weint, da ihr inmitten stehet
Der wehevollen Stadt in Trauerbanden,
Als wärt ihr Leute, die noch nichts verstanden
Von der Beschwer, so über sie ergehet?

Wollt ihr verweilen, solches zu erfragen,
So sagt das Herz der Seufzer mir, und glaubet,
Daß ihr mit Tränen werdet weiter wandern.

Denn ihre Beatrice ist ihr geraubet,
Und Worten, die von ihr jemand kann sagen,
Wohnt Kraft bei, welche weinen macht die Andern.

Digitized by Google

3 **Friedrich Haug** 1825

In der: Zeitung für die elegante Welt 1825, Nr. 174, Sp. 1385

Deh peregrini, che pensosi andate.

Ihr Pilger, in Gedanken tief verloren,
Vielleicht ob Dingen, weit von Eurem Sehnen!
Hat Euch denn ein so fernes Land geboren,
Als wir sogleich beim ersten Anblick wähnen?

Habt Ihr denn gegen Trauer Euch verschworen,
Selbst mitten in der Stadt des Grams, der Thränen,
Als kläng' Unrichtiges zu Euren Ohren,
Und müßtet Ihr ob Uns'rem Ernste gähnen? —

Hört, wenn Ihr bleiben wollt! Der Leichtsinn weiche!
Mir prophezeit mein Herz, das wehmutreiche,
Ihr geht wol ohne Weinen nicht von hinnen.

Die Städter weinen an Beatrix Leiche,
Und jedes Wort, gilt's nur die Sondergleiche,
Wirkt so, daß Thränen auch dem Fremdling rinnen.

4 **Wilhelm von Lüdemann** 1827

In: Kannegießer und Witte, Dante Alighieris lyrische Gedichte
Leipzig 1842

O dolci rime che parlando andate.

Ihr süßen Reime, die ihr redend gehet,
Von jener Holden, die die andern ehret;
Auf! Einer naht — wenn noch nicht eingekehret —
Von dem ihr sagt: „Hier ist ein Bruder, sehet."

O seid von mir denn brünstig angefleht,
Bei ihm, daß Feu'r das Herz der Fraun verzehret,
Nur kein Vertrauen seinem Wort gewähret,
In dem fürwahr kein Hauch von Wahrheit wehet!

Doch würdet ihr von seinem Lied gewonnen
Behend zu eurer Herrscherin zu eilen,
So zaudert nicht — nein, flieht zu Ihr und saget:

„Wir kommen, hohe Herrin, ohne Weilen,
Den zu empfehlen, der, in Schmerz zerronnen,
„Wo ist die Freude meiner Augen" — klaget."

Digitized by Google

5 **Karl Gustav Korte** 1828

In: Jan Pol und Karl Gust. Korte, Blüten der Poesie aus Hellas und Italien. Essen 1828

Cavalcando l'altr'ier per un cammino (V. N, 9. Kap. 5. Sonett).

Vorgestern kam ich jenen Steig geritten,
Ans Gehen denkend, das mir war verleidet,
Da kam, in leichte Pilgertracht gekleidet,
Amor gegangen auf des Weges Mitten.

Er schien mir ärmlich, als hab er gelitten,
Als sei er alles Herrentums entkleidet.
Indem er sinnend sich an Seufzern weidet,
Kommt er gebückt und achtlos hergeschritten.

Er rief bei Namen mich, als er mich merkte,
Und sprach: „ich komme jetzt von weiten Enden,
Wo sich dein Herz befand nach meinem Willen.

Zu neuer Lust bring ichs zurück im Stillen."
Drauf mußt er so viel Worte an mich senden,
Daß er verschwand und ich es nicht bemerkte.

6 **Karl Witte** 1842

Com più vi fere Amor co' suoi vincastri.

Je mehr euch Amor trifft mit seinen Pfeilen,
Um desto williger sollt ihr ihm sein;
Heilsam'ren Rat kann Niemand euch verleihn!
Erfahren wirds, wer nachlebt diesen Zeilen. —

Dereinst wird Amor eure Wunden heilen
Und euch vergessen machen jede Pein. —
Verglichen mit der Liebe Glück, wie ist so klein
Der Liebe Schmerz! Drum mag eu'r Herz sich eilen.

Amor den Weg zu bahnen, seiner Macht
Sich zu ergeben; ist von seinen Streichen
Es so getroffen, wie eu'r Lied mir sagt.

Und nie mehr sollt von seinem Pfad ihr weichen;
Denn Freude wird euch nur durch ihn gebracht,
Nur er kann vollen Lohn den Dienern reichen.

Digitized by Google

7 **Schmalenburg** 1859

In: Krafft, Dante Alighieris lyrische Gedichte. Regensburg

Io mi credea del tutto esser partito

Schon glaubt' ich, Cino, nun von Eurem Dichter
auf immerdar und gänzlich mich befreit,
weil neuer Fahrt sich jetzt mein Nachen weihet
und fern vom Ufer muß die Anker lichten.

Doch weil ich hör' aus vielfachen Berichten,
daß man euch großen Flattersinnes zeihet,
so hoff' ich, daß das müde Ohr ihr leihet
dem, was die Feder hier euch mag berichten.

Wer so wie Ihr mit dem Verlieben spielet
und jeder Lust sich hingibt und entfliehet,
Den traf wohl Amor höchstens nur zum Scheine.

Wenn euer Herz so nur nach Lüsten zielet,
so seht, daß Ihr's zum Bessern Euch erziehet,
damit die That zum süßen Wort sich eine.

8 **Josefa von Hoffinger** 1868

In: Kronen aus Italiens Dichterwalde. Halle

Per quella via che la bellezza corre

Auf jenem Weg, den Schönheit pflegt zu wälen,
Wenn sie entzünden will der Liebe Licht,
Zieht eine Herrin hin voll Zuversicht,
Als könne mich zu fesseln ihr nicht fehlen.

Wie sie beim Fuß der Burg ist angekommen,
Die auf sich tut, versagts der Wille nicht,
Hört eine Stimme sie, die plötzlich spricht:
„Fort, schöne Frau, der Platz ist eingenommen!"

Denn jener Herrin, welche droben weilt,
Hat, als der Herrschaft Szepter sie verlanget,
Ihn, wie sie wollte, Liebe gleich erteilt.

Als so sich ab die Andre weisen hört
Von jenem Sitze, wo die Liebe pranget,
Weicht sie zurück, von Scham gefärbt, verstört.

Digitized by Google

VERZEICHNIS DER ANGEFÜHRTEN STELLEN DER KOMÖDIE

HÖLLE

I, 110 ..42
III, 1ff. .128,137
22 ..126
95 ..99
IV, 131 ..99
V, 23 ..99
47—64
..58, 122ff.
70 ..50
97—142..44
99ff. ..53
121ff. ..49
127..56,127
VII, 11 ..99
IX, 61ff. ..100
X, 28—93..132
XI, 98 ..135
XII, 1 ..135
46ff. ..127
100ff. ..127
XX, 115ff. ..26
XXIV, 46ff. ..137
XXVII, 12–142..136
XXXIII 28–75 ..56
XXXIII 37–75 ..128
XXXIII 43–75 ..128
XXXIII 49–75 ..127
XXXIV 28–60 ..127

LÄUTERUNGSBERG

III, 34ff. ..127
IV, 54 ..104
101 ..104
V, 94—129..39
VI, 97ff. ..137
118—151..133
IX, 118 ..93
X, 121—192..126
XII, 13, 37, 63..104
XIII, 128 ..104
XVII, 91ff. ..54
XVIII 34—75..62, 64
49 ..104
XX, 10f. ..42
XXVII, 16—57 ..141
XXVIII, 1—25 ..62ff.
25—69..131
XXXI, 31, 34, 58..95

PARADIES

I, 48 ..136
II, 1—15 ..134
1—42 ..129
V, 34 ..126
57 ..93
IX, 61 ..126
XV, 61 ..126
XVII, 48—66 .138f.
XXV, 1ff. ..102
31ff. ..101
XXXIII, 106, 145 .139

Digitized by Google

PERSONENNAMEN

A.

Abano, P., 6, 32.
Abenarabi 86.
Aegidius v. Lessines 31.
Aegidius Romanus 5, 109
Albericus v. Rosate 109
Albertus Magnus 4f., 22ff.
Alphonse, P., 34.
Altamura, A., 11.
Altenberg, Paul, 115.
Amaducci 3.
Ambrosius 50, 117.
Ancona, A. d' 96.
Anselm v. Canterburry 39, 47, 53
Antonius v. Padua 40.
Anzalone, E., 3.
Aristoteles 1, 6 A., 16 A., 19, 21, 93, 96, 99.
Asin-Palacio, M., 4, 86.
Augustinus 38, 51 A., 96 A., 97, 117
Averroes 87f.
Azzolina 82 A.

B.

Bachenschwanz, L., 57.
Baeumker, Cl., 5, 9.
Balbi, Fra G., 5, 22f.
Balogh, J., 105.
Barbi, M., 68 A., 77 A., 79.
Bardi, S. de, 87 A., 102.
Barth, B., 116.
Bartoli 75 A.
Bartolomeo da San Concordio 21
Bassermann, A., 5, 36, 42, 45, 49
Baudissin, W. v., 111, 131.
Bauer, G. A. L., 3 A.
Baumgartner, M., 7 A.
Baumstark, A., 102.
Bayer, F. J., 113.
Beck, Fr., **68ff.**, **147.**
Behm, J., **141.**
Belohoubeck, V., 112f.
Benedict, XI., 14 A., 16.
Benedict XV., 118.
Bernh. v. St. Clairevaux 39f., 47, 98.
Berthier, J. J., 7, 21f.
Bisogno, E. di, 2 A.
Blanc, L. G., 41, 49, 50 A.
Blochet 4.
Boccaccio, G., 101, 108, 112.
Bode, A., 121, **154.**
Bodmer, J. J., **56ff.**, **127f.**
Böcking, E., 129 A.
Boethius 3, 6 A., 16 A., 49, 75, 94f.
Boffito, G., 3.
Bonaventura 1ff., 5, 28, 38, 46f., 50, 52, 117.
Bonifaz VIII., 15f.
Borchardt, R., **152.**
Brehme, Ch., **127.**
Bulle, O., **146.**
Busnelli, G., 9f.

C.

Camões 61ff.
Capdueil, P. da, 83 A.
Carbonara, M. da, 3.
Carducci 74.
Carus, C. G., **136f.**
Cäsar v. Heisterbach 48.
Casini 74.
Cavalca, D., 21.
Cavalcanti, Fra A. de, 22, 88.
Cavalcanti, G., 22, 82.
Cervantes 63.
Chistoni 70 A., 75 A.
Ciafardini 96 A.
Cimabue 20.
Cino da Pistoja 90 A., 94.
Colagrosso 84 A.
Conz, K. Ph., **132f.**
Cordovani, M. 22f.
Cornoldi, J. M., 7.
Croce, B., 87 A.
Cunizza 51f.
Curto 69.

Digitized by Google

D.

Daffner, H., **56**ff., **61**ff., **104**ff., **121**ff.
Dahn, F., 107.
Damiano, P., 3, 40, 109.
Davanzati 74, 82 A.
Davidsohn, R., 12 A., 14, 19 A., 26, 109.
Delécluze 84 A.
Denifle 16.
Diez, Fr., **186**.
Dominikus 13, 24, 26.
Dornseiff, F., 104.
Douais, Ch., 11, 19.
Dove, G., 113.
Duns Scotus, J., 99.

E.

Eadmer 47, 53.
Ebert, J. A., 58.
Echard, J., 4.
Edmund, K., 111.
Ehrenberg, E., **122**, **153**.
Ehrle 6 A.
Ercole 109f.
Ezzolino III. da Romano 51.

F.

Fabricius, J. A., 11.
Faença, T. da, 91 A.
Falke, K., 40.
Falkenhausen, Fr. Frhr. v., **124**.
Farinelli, B., 63 A., 110, 112.
Federici, V., 12ff., 19 A., 25f.
Federn, K., 120, **147**.
Federn-Kohlhaas, E., 108.
Federzoni, G., 96 A.
Fedoroff, A. P., 85 A.
Fei, P. R., 12 A.
Feist, H., **152**.
Ferrari 6.
Fichte, J. G., **61**ff., 132.
Fichte, J. H., 61ff.
Fineschi, V. M., 10, 11 A., 14 A., 16, 22 A.
Fletcher 70 A., 72, 85 A.
Floto, H., **137**f.
Fontana, V. M., 11.
Förster, K., **144**.
Franz v. Assisi 2, 117.
Fraticelli, A., 69 A.
Freytag, G., 111.
Froissart, J., 57.

G.

Gabrieli, G., 4.
Gardner, E. G., 8.
Garzoni, Th., 126.
Gentile 8.
Gietmann, G., **140**f.
Gihrl, N., 117.
Giordano da Rivalta 21.
Giotto 6.
Girolami, Rem. Chiaro de, 10ff.
Girolami, S. del Ch., **14**.
Giuliani 22 A., 68.
Glasenapp, O. v., **125**.
Glover, R., 57f.
Goeschel, C. F., **138**f.
Goethe, J. W. v., 63, 110, **135**.
Görres 7A., 46 A.
Grabmann, M., **1**ff.
Grave, S. de, 4.
Gregor d. Große, 36, 46ff., 53.
Grosse, J., **142**.
Grünbaum, J. C., **145**.
Gryphius, A., **127**.
Guidaus, B., **16**.
Guidi, Fra U., 21.
Guinizelli 74, 82, 87ff.
Gundelfinger, Fr., 62 A.

H.

Hain, L., 111, 121.
Haug, Fr., **155**.
Hauréau, B., 11 A., 16, 26.
Hauser, Fr., 148.
Hebbel, Fr., 108.
Heinrich III., 109.
Heinrich VII., 109.

Digitized by Google

Heinrich v. Cremona 109.
Heller, S., **139f.**
Hennig, P., 120.
Herwegen, J., 115.
Heyse, P., **145.**
Hieronymus 49ff., 117.
Hoffinger, J. v., **157.**
Hugo v. Straßburg 1, 3, 5.
Hugo v. St. Victor 33.

I.

Innozenz III., 38f., **47.**

J.

Jacobi, J. G., **128f.**
Jacobsen, B., 105, **146.**
Jacobus 24.
Jakobus v. Viterbo 15 A.
Jallonghi 2.
Jansen, P., 3.
Johannes de Garlandia 17.

K.

Kalt, E., 118.
Kannegießer, K. L., 105f., 111, 121, **143.**
Kant, J., 61.
Kern F., 109f.
Kilwardby, R., 28.
Klapper, J„ 48
Klopstock, Fr. G., 62.
Koenen, Fr., **86ff.**, **44ff.**
Konrad III., 109.
Korte, K. G., **156.**
Krafft, K., **144**, 157.
Kraus, F. X., 49, 55 A.
Krebs, E., 8, 46f., **98ff.**

L.

Lambert, F. A., **151.**
Landino 51, 54.
Laube, S. G., 111.
Leo XIII., 118.
Leverkühn A., 115.
Liliencron, D. v., 107.
Locella, G. v., 44, 45 A., 51.
Lombardi 49.
Lombardus, P., 3, 15, 18, 36, 51 A.
Lora 96 A.
Lubin 72 A.
Lucarinus 11.
Lüdemann, W. v., **155.**
Ludolf v. Sachsen 47, 51 A.

M.

Maggini, 96 A.
Magnane, A., 12.
Mahn 83 A.
Mandonnet P. 4, 6f., 15 A., 22.
Manelli, L., 21.
Manilius 41.
Marchese, V., 1, 2 A.
Marcuse, J., **148.**
Marigo, A., 84 A., 86 ff.
Martial 16 A.
Masetti, P. Th., 11 A.
Mazzucchetti, L., 112.
Meier, J., 111, **130f.**
Meinhard J. N., 57.
Meister, L., 57f., 60.
Mendelsohn, M., **128.**
Messerschmid, G. Fr., **126.**
Michalski, K., 3.
Migne, B., 78 A.
Miller, A., 115.
Moerbeke, W. v., 28, 34.
Mohlig, K., 114.
Molteni-Monaci, 82 A., 90 A.
Monaci, E., 12.
Moore 110.
Morf, H., 57, 111f.
Mott, 75
Müller, N., 111, 121.
Murari, R., 3.

N.

Nardi, B., 5f., 9.
Negri 11.
Neuther, A., **150.**
Nikolaus v. Paris 18, 28.
Notter, Fr., **145.**

Digitized by Google

O.

Oeynhausen, Fr. v., **134**, **148**.
Olivi, P. J., 3.
Ortiz, R., 70 A.
Otto III., 109.
Ovid 104.
Ozanam, F. A., 1.

P.

Palermo, Fr., 1, 21f.
Palmieri, P. D., 3.
Parodi, E. G., 86, 87 A., 109f.
Parodi-Pellegrini 68 A., 70, 94 A.
Pascoli, 84 A.
Pasqualigo 71ff., 75.
Passavanti, J., 21.
Pastor, L. v., 114.
Paulus 18.
Peeters, P., 4 A.
Petrarca 62f., 112.
Petrus v. Hibernia 18, 28.
Petrus v. Tarantasia 5.
Philalethes 1, 111, 121.
Philipp IV., 16, 104.
Pistoia, C. da, 90 A., 94.
Pius V., 117.
Pius X., 118.
Pius XI., 1, 118.
Platon 34.
Plumptre 96 A.
Pochhammer, P., 108f.
Portinari, B., 85.
Portinari, F., 102.
Poulain, A., 118.
Putlitz, C. zu, 104.

Ä.

Quétif 11 A., 16, 24.
Quirll, H., **151**.

R.

Rambaldi 52.
Ranzoni 2.
Regis, G., **133**f.
Reinbaben, G. W., **121**.
Ricci, C., 45.
Richard v. St. Victor 3, 47, 78 A.
Ricoldo da Monte Croce 4.
Riemer, Fr. W., **144**.
Ritter, A., **151**.
Rivalta, G. da, 21.
Rogier, P., 83 A.
Rosenberg, H., 117.
Rosetti, 51.
Rosmini 4.
Ruperti, Fr., **144**.
Rüdiger, A., 120, **147**.

S.

Saint Didier, G. de, 83 A.
Salvadori, G., 12ff., 19f., 22f., 25f.
Salvatore, Fr., 24.
Savi-Lopez 86.
Scarano, 84 A.
Scartazzini 36, 45, 93.
Schelling, Fr. W. J., 62, **129**f.
Schenkendorf, M. v., 61 A.
Scherillo 84 A.
Schlegel, A. W., 64, 112f., 121, 129 A., **154**.
Schlegel, Fr., 61, 113.
Schleiermacher, Fr. E., 61.
Schlosser, G., 111.
Schlosser, J. F. H., 111, **137**.
Schnakenburg **157**.
Schneider, Fr., 10, 109f.
Schuler, B., 120.
Schulz, H., 62 A.
Schweitzer, E., 104.
Seifert, E., **111**.
Semper, H., **148**.
Seneca 16 A.
Severino, Tommaso di S., 25.
Shakespeare, W., 113, 121.
Siger v. Brabant 5f., 29.
Spelta 126.
Statius 64.
Stephan von Salanchas 16
Strindberg, A., 114.
Sulger-Gebing E., 110, 112.

Digitized by Google

C.
Taube, O. v., 107, 153.
Tauler 38.
Taurisano, P. Innocento, 12, 21.
Tesdorpf-Sickenberger, Th., **128**.
Tertullian 117.
Thamm, E., **152**.
Thomas Angelicus 99.
Thomas v. Aquin 1ff., 5ff., 20ff., 38, 46f., 52, 55, 98f., 118f.
Thomas v. Celano 117.
Thunmann 11.
Tieck, L., 61, 121.
Tocca, F., 8 A.
Todeschini 84 A.
Tomaseo, N., 50.
Toynbee, P., 5 A., 112.
Trenck, S. v. d., 107, **153**.
Trivet 75 A.

U.
Ungenannte Übersetzer von 1616 **126**; von 1817 **133**.

V.
Vellutello 51
Vento, S., 9.
Venturi 54.
Vergil 42, 49f., 64, 99ff.
Vezin, A., **150**.
Voßler, K., 8, 22, 51, 87A., 96 A., 109, **149**.

W.
Wagner, A., **131** f.
Wege, J., 120, **146**.
Wetzel, K. F. G., 111, 121.
Wicksteed, Ph. H., 8.
Wiese B. 106f.
Windischmann 62.
Witte, K., 105ff., 120, **156**.
Wolff, M. J., 105ff.
Wulf, M. de, 9.

X.
Xerxes 65.

Z.
Zamboni, F., 52 A.
Zenatti 96 A.
Zoppi 4.
Zoozmann, R., **149** f.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05713 0893

Digitized by Google